

**Maurice Sachot**

**Parménide d'Élée,  
fondateur de l'épistémologie et de la science**

*Commentaire analytique et synthétique du Poème*

Édition numérique

Université de Strasbourg, <https://univoak.eu>

**Strasbourg, 24 octobre 2016**

(Texte révisé le 24 avril 2018)

*Mes remerciements les plus vifs vont à nouveau à notre fils Pierre-Louis Sachot, Professeur agrégé de Lettres Classiques. Sa relecture vigilante a permis de corriger des erreurs et d'améliorer mon propos, tant sur la forme que sur le fond.*

## Présentation

Cet ouvrage présente pour un public non hellénisant les résultats d'une recherche exposée dans *Le Poème de Parménide restauré et décrypté* et par laquelle est démontré que Parménide, loin d'être le père de l'ontologie et de l'idéalisme, est en réalité le fondateur de l'épistémologie et de la science. Pour surmonter l'aporie dans laquelle la recherche de son époque était jusqu'alors enlisée, à savoir la conciliation entre deux faits contraires qu'est la permanence du monde et le changement non moins permanent de tout ce qui existe, le premier, il a découvert et posé les principes épistémiques fondamentaux sans lesquels rien de vrai ne peut être énoncé, comme le principe d'existence et de non-existence, les principes d'identité et de non-contradiction. Sur cette base, il a également proposé un modèle général qui permette d'expliquer la totalité des choses en évitant la confusion entre ce qui demeure et ce qui change. Pour ce faire, il a introduit notamment la notion de « force ».

Est d'abord présenté (chap. I) ce modèle général explicatif qu'il appelle *diakosmos*, « transmonde ». Suit, en trois chapitres, une analyse suivie du *Poème* : celle du proème (ou préambule), qui présente en termes métaphoriques l'itinéraire que l'Éléate a suivi pour sortir de l'impasse dans laquelle ses pairs s'enfermaient et élaborer un modèle explicatif satisfaisant à ses yeux (chap. II). Le chapitre III traite de la première partie du corps du *Poème*, à savoir principalement des principes épistémiques fondamentaux qu'il est impératif de respecter si l'on veut avancer dans la recherche du vrai. Le chapitre IV, portant sur la seconde partie de l'œuvre, la plus mutilée par la transmission, révèle comment l'Éléate tentait d'expliquer la totalité des choses à l'aide de son modèle diacosmique.

Parménide, un « physicien » de génie qui fut trop en avance sur son temps pour être compris.

*Maurice Sachot est Professeur émérite de l'Université de Strasbourg où, pendant plusieurs années, il enseigna le grec ancien et les écoles de philosophie présocratiques aux étudiants de la faculté de philosophie. Docteur ès lettres classiques et titulaire d'une Habilitation à diriger des recherches en grec et en latin, il s'est surtout fait connaître pour son Invention du Christ et son Quand le christianisme a changé le monde (chez Odile Jacob), devenus des ouvrages de référence sur les origines de la religion chrétienne et sur la notion de religion.*

# Table des matières

<b>Introduction</b>	7
<b>Chapitre I : Le système diacosmique de Parménide</b>	12
A/ Le point de départ de la recherche	12
B/ La découverte de principes épistémiques fondamentaux	15
C/ Un nouveau modèle explicatif général : le « transmonde », <i>diakosmos</i>	16
1/ Premières trouvailles : les notions de « forme », <i>morphè</i> , et de « force », <i>dunamis</i>	16
2/ Secondes trouvailles : les notions de « divinité », <i>daimôn</i> , d'« Amour », <i>Érôs</i> , et de « mélange », <i>mixis</i>	17
<b>Chapitre II : Le proème ou l'itinéraire de la recherche</b>	20
A : Traduction	21
1/ L'itinéraire de la recherche : I, 1-18a	21
2/ Plan et optique : I, 28b-32	21
B : Commentaire suivi	22
1/ L'itinéraire de la recherche : I, 1-28a	22
a) Jusqu'à la « porte des chemins de Nuit et de Jour », ou les conditions épistémiques initiales de la Recherche : I, 1-10	22
- I, 1-2a	22
- I, 2-3a	23
- I, 3b	24
- I, 4-5	25
- I, 6-10	26
b) Le déverrouillage de la porte ou la première découverte de Parménide : I, 11-21	27
- I, 11-14	27
- I, 15-21	30
c) L'accueil de la déesse : I, 22-28a	31
2/ Plan et optique : I, 28b-32	33
a) Plan : I, 28b-30	33
b) Optique générale : I, 31-32	37
<b>Chapitre III : 1<sup>ère</sup> partie du Poème ou les conditions d'une vraie connaissance</b>	39
A/ Thèse générale et rejet de sa négation : frg. II et III	39
Introduction	40
- II, 1	40
- II, 2	40
- II, 2b	41
- II, 3-7	42
1/ Thèse générale : « que “est” est et que “n'est pas” ne saurait être »	42
- II, 3a	42

- II, 3b	44
- II, 4	45
2/ Rejet de la négation de la thèse générale : « que “n’est pas” est et qu’il faut que “est” ne soit pas » :	45
- II, 5	45
- III	46
B/ Explicitation : frg. V-VII	48
1/ Explicitation de la proposition « “est” est » : frg. V et VI, 1	48
- V, 1-2	48
- VI, 1	49
2/ Réfutation des fausses voies : frg. VI, 2-9 et VII	50
a) Réfutation de la voie « “n’est pas” est » : frg. VI, 2-3	51
b) Réfutation de la voie qui confond « être » et « ne pas être » : VI, 4-9 et VII	51
C/ Conclusion : les caractéristiques de « “est” est » et de l’« étant » :	
- VIII, 1-51a	54
- VIII, 1-2a	54
1/ Les caractéristiques de « “est” est » : frg. VIII, 2b-18	54
- VIII, 5	55
- VIII, 3	55
- VIII, 4	55
- VIII, 5b-6a	56
- VIII, 6b-7a	56
- VIII, 7b-18	56
2/ Les caractéristiques de l’« étant » : frg. VIII, 19-51a	58
<b>Chapitre IV : Deuxième partie ou le « transmonde » de Parménide</b>	64
A/ Rejet du « monde », <i>kosmos</i> , des « mortels » et proposition d’un « transmonde », <i>diakosmos</i> : frg. VIII, 51b-61, IV et IX	64
1/ Rejet du « monde », <i>kosmos</i> , des « mortels » : frg. VIII, 51b-59	65
- VIII, 51b-52	65
- VIII, 53-59	65
○ VIII, 53	66
○ VIII, 54	68
2/ Proposition d’un « transmonde », <i>diakosmos</i> : frg. VIII, 60-61, IV et IX	68
a) Énoncé de la proposition du « transmonde », <i>diakosmos</i> : VIII, 60-61	69
- VIII, 60	69
- VIII, 61	71
b) Développement de la proposition : IV et IX	72
○ Premier principe : voir les contraires ensemble : frg. IV	72

○ Deuxième principe : les contraires remplissent tout selon leurs propres forces : frg. IX	73
- IX, 1-2	74
- IX, 3-4	76
B/ Le « transmonde », <i>diakosmos</i> : frg. X-XVIII	77
1/ Remarques préliminaires	77
a) Une limitation à deux mondes : l'univers et l'homme	77
b) Une promesse de découvertes	78
2/ L'univers : frg. X-XII, 1-4, XIII-XV <sub>a</sub>	79
a) Le programme de la recherche : frg. X et XI	79
- X, 1	80
- X, 2-3	80
- X, 5-7	81
b) Quelques bribes de l'univers : frg. XII, 1-4, XIII-XV <sub>a</sub>	82
○ La genèse permanente du « monde » de Parménide : XII, 1-4 et XIII	83
○ De la Lune et de la Terre : XIV-XV <sub>a</sub>	86
C/ Le monde des hommes : frg. (XIII), XII, 4-6, XVII, XVIII et XVI	87
a) La reproduction sexuée : frg. XII, 4-6, XVII et XVIII	87
- XII, 5-6	87
- XVII	88
- XVIII	89
b) Pensée des hommes, pensée du monde : frg. XVI	89
- XVI, 1-2 <sub>a</sub>	90
- XVI, 2 <sub>b</sub> -4 <sub>a</sub>	91
- XVI, 4 <sub>b</sub>	92
D/ Conclusion : frg. XIX	94
<b>Conclusion : Parménide, fondateur de l'épistémologie et de la science</b>	96
1/ La métaphore de la voie, <i>hodos</i>	96
2/ Deux ruptures épistémologiques majeures	97
a) Une rupture à l'intérieur du champ scientifique	97
b) Une rupture par rapport au discours religieux	98
3/ Langage et pensée	100
4/ Le monde, bien que rationnel, est absurde	102
5/ Une incompréhension... compréhensible ?	103
<b>Traduction du Poème</b>	105
<b>Index des mots grecs à partir de leur transcription</b>	112
<b>Références bibliographiques</b>	117

## Introduction

Une tradition fâcheuse est attachée au nom de Parménide. Elle a fait de lui un philosophe dans le sens le plus radical qui soit, un métaphysicien. Elle a même vu en lui le fondateur de l'ontologie, la partie la plus centrale de la métaphysique, celle qui a pour objet l'être en tant qu'être. Elle est même allée jusqu'à en faire le père de cette forme d'idéalisme qui identifie l'être et la pensée. N'a-t-il pas écrit que « c'est la même chose penser et être » ? Par voie de conséquence, elle s'est complètement interdit de comprendre le sens et la portée de son *Poème*. Et devenue erratique, elle s'est perdue dans une multitude d'interprétations aussi divergentes que contradictoires, pour ne pas dire extravagantes.

Pour sortir de cette impasse, il n'est d'autre voie que de s'affranchir de tout préjugé à l'égard du *Poème* et de s'affronter au texte lui-même. Certes, il est incomplet. Nous n'en avons que des fragments. Des citations que l'on a pu recueillir chez les auteurs anciens, les savants en ont reconstitué un certain nombre, 19 si l'on compte ensemble les deux fragments XV et XVa, 17 si on soude, comme on le pense généralement les frg. VII et VIII et, comme je le propose, les frg. II et III. Ils totalisent 154 vers ou parties de vers. C'est sans doute peu, sans que l'on puisse évaluer précisément l'étendue de ce qui est perdu. Mais, à la différence de bien des œuvres d'autres savants antérieurs à Socrate, ceux que, depuis H. Diels, on nomme communément les « Présocratiques », ces fragments constituent parfois des ensembles importants – le plus long, le frg. VIII, fait à lui seul plus du tiers de ce qui a été conservé : 61 vers ; 66, 5, si on le joint au frg. VII. La pensée s'y offre alors de manière suivie et non fractionnée et diffractée, comme suspendue dans le vide, comme lorsque l'on a affaire à une proposition isolée dont le sens n'est en rien garanti par l'usage qu'en fait le citeur qui nous l'a conservée. Il devrait donc être possible de dégager, au moins en partie, le projet intellectuel qui fut celui de Parménide, sans être condamné à ne jamais formuler que des hypothèses invérifiables.

C'est ce que j'ai tenté de faire. Je me suis rendu compte, en effet, que ce qui interdisait depuis toujours l'entrée dans le texte parméniénien était la présence d'autonymes, c'est-à-dire de mots ou de syntagmes qui n'occupent pas dans l'énoncé de la phrase le rôle qu'ils devraient avoir normalement, mais qui s'y désignent eux-mêmes comme signes. Ainsi, dans le fameux fragment III, où tout le monde lit « c'est en effet la même chose penser et être », l'infinitif « être » et le syntagme « penser “est” » sont des autonymes. Le sens de la proposition est dès lors le suivant : « c'est la même chose “penser ‘est’” et “être” ». L'équivalence n'est pas entre « penser » et « être », mais entre « penser “est” » et « être ». Ce qui donne enfin un sens satisfaisant et qui n'a rien à voir avec une forme quelconque d'idéalisme. Cette découverte fut pour moi, pour reprendre l'image à Parménide lui-même (frg. I, 14), la « clé » qui, en faisant sauter le verrou qui fermait la porte, m'ouvrit l'accès à la lecture de la première partie du *Poème*, où figurent ces autonymes, puis, celle-ci étant faite, à la seconde partie et, enfin, à celle du préambule, ou proème, dans lequel Parménide décrit en termes imagés mais voilés l'itinéraire de la recherche qui fut le sien. Je relate par le menu le cheminement qui fut le mien dans l'ouvrage intitulé, *Le Poème de Parménide restauré et décrypté*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> [Le Poème de Parménide restauré et décrypté](#)

La démonstration que j'ai faite ne pouvait se faire que sur le texte grec, la traduction en français étant obligatoirement la trace de ma lecture et de mon interprétation, même si elle prétend rendre le grec le plus fidèlement possible. Il m'a cependant semblé utile de rendre moi-même accessibles les résultats de mon investigation à un public plus large que celui du cercle très étroit des philosophes hellénisants. C'est la raison pour laquelle j'ai composé ce petit ouvrage. Il reprend l'essentiel du contenu du premier, souvent dans les mêmes termes. Comment pourrait-il en être autrement ? Je n'ai pas changé d'interprétation entre temps ! Ont été supprimés tous les développements et toutes les discussions qui impliquent la connaissance du grec, ceux et celles qui touchent à l'établissement du texte grec, depuis sa lecture matérielle jusqu'à sa construction syntaxique. Ont été également écartés tous les débats avec les autres commentateurs concernant notamment le sens à donner à tel mot ou à tel passage. Mais il n'en est pas qu'une simple copie en réduction. La perspective d'ensemble n'est plus la même. Il ne s'agit plus de faire suivre pas à pas le cheminement qui a été le mien dans la découverte du texte parméniénien. Il ne s'agit plus d'une démonstration. Mon propos est d'en partager les résultats, de manière à la fois analytique, en proposant une lecture suivie des fragments du *Poème*, et synthétique, en présentant pour eux-mêmes ce que je considère être le système parméniénien et ses points forts<sup>2</sup>.

Comme le lecteur a déjà pu le supposer, le texte du *Poème* de Parménide n'a pas été conservé pour lui-même. Nous ne le connaissons que de manière indirecte, au travers des citations que les auteurs anciens en ont faites. La fragmentation qui en résulte entraîne des difficultés spécifiques que ne présente pas la tradition directe. La première est celle de l'ordre selon lequel il convient de lire ces fragments. Tout le monde s'accorde sur la distribution générale entre un proème (ou préambule) et deux parties : le proème (frg. I), la première partie (du frg. II au frg. VIII, jusqu'au vers 50a), la seconde (du frg. VIII, 50b jusqu'au frg. XIX). Mais, comme plusieurs autres savants, je retire le frg. IV de la première partie pour le placer dans la seconde. De même, dans la seconde partie, l'ordre selon lequel je range les fragments diffère sensiblement de celui qu'a proposé l'édition de référence, celle de Diels-Kranz, dont presque tout le monde s'accorde pour conserver la numérotation des fragments pour éviter toute confusion ; il s'écarte aussi de ceux que proposent les autres commentateurs. Trois principes fondamentaux ont présidé à mon classement, que j'ai effectué à la manière d'un archéologue reconstituant un vase à partir d'une partie seulement des fragments retrouvés : 1/ tenir compte des indications à ce sujet qui se trouvent dans les fragments eux-mêmes, à savoir leur plus ou moins grande proximité entre eux, comme le sont les formes et les contours d'un tesson ainsi que les figures qui y sont dessinées. 2/ tenir compte des indications données par les citateurs. 3/ confronter le sens que donne chaque fragment considéré en lui-même avec celui qu'appelle la cohérence du *Poème*.

La seconde difficulté tient aux coupures qui délimitent les fragments. Elles ne correspondent pas forcément à une rupture de sens. Elles peuvent faire croire que le début du fragment correspond à un début de phrase, alors qu'il est la fin d'une phrase dont le début manque (par ex., frg. IX et XVI), ou que, à l'intérieur du fragment, il n'y a pas de changement concernant le sujet traité (par ex., frg. VIII, au v. 19 et au v. 60).

La troisième difficulté, enfin, vient de l'extrême brièveté de certains fragments. Il nous faut alors se fier au citeur, comme pour les fragments XII, XV, XVa et XVII, au risque de

---

<sup>2</sup> Il est impossible de ne pas se référer au texte original. Pour en permettre la lecture, j'ai transcrit en caractères latins tous les termes grecs, y compris dans les citations d'ouvrages savants. Un index, *in fine*, permet de connaître les termes grecs mentionnés.



se trouver comme l'archéologue devant une pierre de taille qui a été récupérée et réemployée dans une autre construction.

Pas plus que dans l'ouvrage que j'ai cité plus haut, j'ai l'intention de poser et encore moins de résoudre toutes les questions que peut soulever le *Poème* de Parménide. Il m'a paru prudent de m'en tenir à l'essentiel, je veux dire à ce que traite essentiellement le *Poème* et qui en fait la force et l'originalité, sans chercher à clarifier, en interne, tous les points de détails et, en externe, tous les liens que le *Poème* entretient ou peut entretenir avec les œuvres connues de ses prédécesseurs ou de ses contemporains. Cela aurait compliqué et obscurci le propos en l'engageant prématurément dans des directions trop incertaines. Cela ne peut être abordé et traité que dans un second temps, une fois acquis les résultats de la première étape.

Par exemple, Parménide s'en prend sans ménagement à ses prédécesseurs et ses contemporains, les accusant d'« errer », d'être « bicéphales », « sourds en même temps qu'aveugles, hébétés, race sans discernement » (VI, 5-7), de « mouvoir un regard sans but, une ouïe résonnant de bruits confus, la langue aussi » (VII, 4-5)<sup>3</sup>. Mais il ne les cite jamais nommément. Nous aimerions pourtant les identifier. Il nous faut alors recourir à ce que l'on appelle la critique interne, à la comparaison et à la confrontation des idées et des termes. La question de la chronologie vient alors compliquer les choses. En effet, un doute subsiste sur la période exacte durant laquelle vécut Parménide. D'après Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 23), il serait né entre 544 et 541. D'après Platon (*Parménide*, 127b), Socrate aurait rencontré Parménide selon une chronologie qui situe l'événement dans les années 450-448. Parménide aurait alors eu plus de 90 ans. Or Platon précise qu'il avait à ce moment-là environ 65 ans. Ce qui le rajeunirait d'une trentaine d'années. Du coup, il se trouverait être le contemporain d'un célèbre citoyen d'Éphèse, ville voisine de sa patrie d'origine, Phocée, à savoir Héraclite (vers 520-vers 460), dont il ne fait pas de doute pour moi qu'il a lu l'ouvrage. Il lui reprend de nombreuses idées. Mais, surtout, ses critiques et la réponse qu'il dit avoir trouvée pour résoudre l'aporie qu'il dénonce chez ses pairs se comprennent mieux si c'est avant tout l'Éphésien qu'il vise. La critique interne viendrait donc conforter une chronologie basse. Dans ce cas, Parménide aurait pu naître à Élée (Hyélè à son époque), aujourd'hui Elea-Velia (Velie étant le nom latin d'Élée), puisque cette colonie fut fondée probablement peu après 535 par les Phocéens sur la côte tyrrhénienne au sud du golfe de l'actuelle Salerne, après la fondation des actuelles Marseille, Avignon, Agde, Antibes, Nice et Aléria, pour ne citer que les cités aujourd'hui françaises. Selon la tradition, Élée est devenue le nom d'une école philosophique à laquelle sont rattachés d'autres noms, comme ceux de Zénon et de Mélissos. Cependant, lorsque, pour des raisons de style, je désignerai Parménide par l'Éléate, je n'entendrai que le qualificatif géographique, nullement le porteur d'une quelconque doctrine rattachée à l'école du même nom.

Même fidèlement traduit en français le *Poème* reste hermétique. Même Platon, dont le grec était la langue maternelle et qui disposait du texte en son entier et, probablement, de bien d'autres informations que nous ignorons aujourd'hui, fait cet étrange aveu à propos de Parménide, le mettant sur les lèvres de Socrate : « je crains tout à la fois que ses paroles, nous ne les comprenions pas, et que ce qu'il pensait en les prononçant nous dépasse beaucoup plus » (*Théétète*, 184a, trad. M. Narcy). Le texte du *Poème* ne délivre son sens que moyennant une interprétation. Nous avons donc besoin d'une clé que, comme je viens de le dire, je pense avoir trouvée. Mais si elle ouvre à l'interprétation, celle-ci, à son tour, ouvre la porte à une pluralité de lectures possibles. Le risque est alors très grand de quitter le registre discursif dans lequel se tient le propos de Parménide pour interroger le texte sur des questions qu'il ne

---

<sup>3</sup> Sauf indication contraire, toutes les traductions sont personnelles.

traite pas mais qu'il présuppose ou implique, et même sur des questions que, nous, nous nous posons et qu'il peut être tout à fait légitime de poser à propos de sa pensée, mais que lui-même ne posait pas, voire ne soupçonnait même pas. Ce risque est un piège qu'il importe absolument d'éviter, en restant au plus près du texte parméniénien

Mais, même en s'en tenant scrupuleusement à une transcription paraphrastique la plus proche possible du langage de l'Éléate, nous ne pouvons nous empêcher de le transposer dans notre langue et notre culture, d'user de catégories et de concepts qui sont les nôtres et qui réfèrent à des configurations intellectuelles différentes des siennes. Par exemple, Parménide introduit la notion de « forme » (*morphè*). Il ne la définit pas. Aristote la relit selon la catégorie de « principe » (*archè*), Théophraste, selon celle d'« élément » (*stoikheion*), l'introduisant dans des schèmes explicatifs et des problématiques qui sont peut-être les leurs, mais qui n'étaient pas ceux de l'Éléate. Je m'efforcerai donc d'éviter au maximum ce jeu de transfert, au risque, cette fois, de laisser le lecteur sur sa faim, de ne pas instruire des questions que le texte parméniénien peut légitimement soulever mais auxquelles il ne répond pas. Le plus important, me semble-t-il, est de tenter d'entrer le plus justement possible dans le « monde » parméniénien, de découvrir comment il abordait et envisageait les choses pour les connaître et les expliquer rationnellement.

Pour faciliter la lecture du *Poème*, je me propose de suivre ici la démarche exactement inverse de celle que j'ai dû respecter pour en découvrir le sens et la portée. Je commencerai donc (chap. I) par présenter le modèle général qu'il a conçu pour comprendre la totalité des choses en résolvant l'antinomie fondamentale qui caractérise ce qui est : la labilité de chaque chose, de quelque nature qu'elle soit, et la permanence du monde dans son ensemble. Il nomme lui-même ce modèle explicatif *diakosmos*, terme que je transcris, à partir du fond latin du français, par « transmonde », en retenant du préfixe *trans-* le sens de « à travers » et non de « au-delà de ». Mais j'en tire volontiers l'adjectif diacosmique.

Les trois chapitres suivants feront l'analyse du *Poème* en respectant la composition : le chapitre II sera consacré au proème, qui présente en termes métaphoriques l'itinéraire que l'Éléate a suivi pour sortir de l'impasse dans laquelle ses pairs s'enfermaient et élaborer un modèle explicatif à ses yeux satisfaisant. Le chapitre III traitera de la première partie du corps du *Poème*, à savoir principalement des principes épistémiques fondamentaux qu'il est impératif de respecter si l'on veut avancer dans la recherche du vrai, principes que Parménide a justement découverts en cherchant pourquoi les explications de ses pairs n'étaient pas satisfaisantes. Le chapitre IV, portant sur la seconde partie de l'œuvre, la plus mutilée par la transmission, révélera comment l'Éléate tentait d'expliquer la totalité des choses à l'aide de son modèle diacosmique. La conclusion cherchera moins à faire la synthèse qu'à souligner l'apport novateur et fondateur de Parménide dans le domaine de la connaissance.

Le *Poème* de Parménide a fait l'objet de nombreuses études, avec édition du texte grec et commentaires, notamment en français. Je serai amené à citer souvent certaines d'entre elles. Aussi, afin d'éviter à chaque fois une référence en bas de page, j'indiquerai seulement la pagination sans autre mention que le nom de l'auteur. Les traductions habituelles que j'ai retenues sont les suivantes :

J. BOLLACK, *Parménide. De l'étant au monde*, Paris : Verdier Poche, 2006 ;

B. CASSIN, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?* Paris : Seuil, 1998 ;

M. CONCHE, *Parménide, Le Poème : Fragments*, Paris : PUF, <sup>2</sup>1999 (<sup>1</sup>1996) ;

L. COULOUBARITSIS, *La Pensée de Parménide*. Troisième édition modifiée et augmentée de *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles : Ousia, 2008 ;

J. FRERE, *Parménide ou le souci du vrai. Ontologie, théologie, cosmologie*, Paris : Kimé, 2012.

## Chapitre I

### Le système diacosmique de Parménide

Parménide propose un modèle général pour aborder le monde et l'expliquer, modèle qu'il appelle « transmonde », *diakosmos* (VIII, 60). Celui-ci n'est pas sorti tout fait, un beau matin, de son cerveau. Il fut le fruit d'une « recherche », *dizèsis* (II, 2 ; VI, 3 ; VII, 2) probablement assez longue, dont les principales étapes sont suggérées de manière imagée dans le proème et qui eut pour point de départ la contradiction qu'il vit dans les théories, comme nous le dirions aujourd'hui, par lesquelles ses pairs tentaient d'expliquer le réel.

#### A/ Le point de départ de la recherche : une contradiction chez ses pairs

Cette contradiction est énoncée nettement au tout début de la seconde partie du *Poème* (VIII, 53-59) :

Ils [*i. e.* les mortels] ont en effet établi de nommer deux formes,  
dont il faut que l'une ne soit pas, en quoi ils sont dans l'errance.  
[55] Ils ont interprété le corps en contraires et ont posé des signes  
séparément les uns des autres ; d'un côté, le feu éthéré de la flamme,  
doux, très rare, partout identique à lui-même,  
mais non identique à l'autre ; de l'autre côté, cet autre qui, pris en lui-même,  
est l'opposé : nuit obscure, corps dense et lourd.

Les « mortels », *brotoi*, ainsi que Parménide nomme ses pairs, ont observé le « corps » du monde, *démas*, c'est-à-dire le réel pris dans sa totalité et formant un tout, ayant un principe d'organisation et d'unité, donc permettant sa saisie intellectuelle. Cette observation les a conduits à relever des faits, lesquels ont été interprétés comme des « signes », *sèmata*, et, puisque ceux-ci étaient « contraires », *antia*, ils ont « décidé », « jugé », que la réalité se répartissait en deux classes opposées, dont l'appellation exprime au mieux leur antinomie : « Feu », *Pur*, pour l'une, « Nuit », *Nux*, pour l'autre, le premier ayant pour caractéristiques la lumière, la douceur, la rareté et l'homogénéité, et la seconde l'obscurité, la densité, la pesanteur et sans doute, même si elle n'est pas nommée, la disparité. À ces deux classes, les mortels ont donné le nom de « formes », *morphai*.

Cette présentation synthétique des conceptions de ses pairs est une interprétation de Parménide. Certes, la connaissance que nous avons d'eux est trop lacunaire pour que nous soyons affirmatifs sans réserve. Mais rien de ce dont nous disposons ne correspond exactement à ce qu'en dit l'Éléate. Ils ne divisaient pas le réel en deux catégories, qu'ils auraient appelées « Feu » et « Nuit » et qualifiées de « formes ». Ils concevaient plutôt le monde comme une construction à partir d'« éléments », l'eau, la terre, l'air et le feu, conçus le plus souvent comme des « transformations » ou des « modalités », *tropai*, de l'un d'entre eux. Héraclite, par exemple, concevait la totalité à partir du « feu », *pur*, lequel pouvait se transformer en air, en terre et en eau : « les transformations du feu : d'abord, mer, de la mer

une moitié terre, une moitié souffle brûlant »<sup>4</sup>. Si certains des traits que Parménide note comme caractéristiques de « Feu » et de « Nuit » se retrouvent chez ses pairs pour décrire la terre et l'eau, d'un côté (obscurité, densité et pesanteur), l'air et le feu de l'autre (lumière, douceur, rareté, voire homogénéité), si « Feu » peut équivaloir, au moins quant à l'appellation, à l'un de ces éléments, « Nuit », en revanche, ne correspond à aucun d'entre eux. L'Éléate procède donc à une relecture globalisante des opinions de ses devanciers et de ses contemporains par laquelle il veut mettre en évidence un trait déterminant qui leur est commun : la contradiction.

Il ne remet pas en cause leur démarche générale de recherche qui va, du moins telle qu'il la suggère et telle qu'il devait lui-même la pratiquer, de l'observation du réel jusqu'à la proposition d'un modèle explicatif, en passant par l'interprétation (cf. les « signes »), laquelle suppose hypothèse et re-confrontation avec le réel. Il est tout à fait d'accord avec Héraclite pour reconnaître que tous les êtres, quels qu'ils soient, sont, comme on le dira plus tard, singuliers et contingents. « Tout se meut », « tout s'écoule », « tout passe et rien ne demeure », écrivait ce dernier<sup>5</sup>. Il est aussi d'accord avec eux, du moins à en juger par la compréhension qu'il a de leurs conceptions, que tout repose sur la contrariété, clairement désignée par les termes imagés que sont « feu » (ou « lumière ») et « nuit »<sup>6</sup>. Tout ce qui est est la résultante de contraires, *antia*. Mais l'explication qu'ils avancent pour concilier les contraires et, plus fondamentalement encore, maintenir en même temps la contingence de chaque chose et la permanence du monde qu'impose également l'observation n'est pas recevable. Certes, Héraclite, par exemple, postule une « harmonie invisible » qui unifierait les contraires tout en les maintenant<sup>7</sup>. Je viens de dire aussi que, pour surmonter le « mobilisme universel » dont il s'est fait le héraut et qui ne peut être à lui-même son propre support, il postule que le monde est la transformation constante d'un même élément, le feu. Mais ces explications sont contradictoires.

En effet, pour résoudre la jonction des contraires et concilier la permanence et le changement, ses pairs sont contraints, dit l'Éléate, de supprimer l'un des deux termes : « il faut que l'une [des deux formes] ne soit pas » (VIII, 54). Ou bien les formes contraires que

---

<sup>4</sup> Trad. J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite*, 48. 2, p. 239 (DK, 22 B 31 ; M. MARCOVICH, 53a ; M. CONCHE, 82). Quelques Présocratiques ont fait l'objet de plusieurs éditions avec traduction en langue vernaculaire et commentaire, chacune donnant souvent son propre numéro d'ordre aux fragments cités. Mais, par commodité et pour faire bref, j'identifierai habituellement chaque fragment, en dehors de ceux de Parménide, en renvoyant à l'édition que H. Diels a donnée de l'ensemble des Présocratiques et qu'a révisée W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Cette édition sera seulement mentionnée par « Diels-Kranz » dans le texte et par la simple abréviation DK dans les références. Le premier chiffre qui suit l'abréviation DK indique l'auteur Présocratique dont il s'agit, le dernier chiffre le n° du fragment, et la lettre B qui précède ce n° indique qu'il s'agit d'un fragment considéré comme authentique. Par ex., dans la référence DK, 22 B 31, DK renvoie à Diels-Kranz, 22 à Héraclite, et B 31 au frg. authentique n° 31. Chaque éditeur d'un auteur Présocratique donne en principe des tables d'équivalence au moins entre sa propre édition et celle de Diels-Kranz. Pour mémoire, le n° d'ordre pour Parménide dans Diels-Kranz est 28.

<sup>5</sup> Trad. de J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite*, frg. 12, 13 et 15, p. 206-208, lequel, à l'inverse de H. DIELS et de M. MARCOVICH, considère ces fragments comme authentiques. M. CONCHE retient les deux derniers : 136 et 135.

<sup>6</sup> L'appellation « nuit » est constante chez Parménide. Celle de « feu », en revanche, varie : « feu éthéré de la flamme » (VIII, 56), « feu » (XII, 1), « jour » (I, 11) et « lumière » (IX, 1 et 3).

<sup>7</sup> « L'harmonie qui est inapparente l'emporte sur celle qui est apparente », trad. J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite*, Frg. 28, 219 (DK, 22 B 54 ; M. MARCOVICH, 9 ; M. CONCHE, 126).

sont « Nuit » et « Lumière »<sup>8</sup> disparaissent lorsqu'elles se succèdent, comme le jour disparaît quand la nuit vient ou inversement, que le froid remplace le chaud, le lourd le léger, etc. Dans ce cas, elles ne sont plus les mêmes lorsqu'elles réapparaissent, de la même façon que le jour qui vient après la nuit n'est pas le même que celui qui l'a précédée et réciproquement. Elles sont obligatoirement autres. Elles participent alors du même changement dont sont affectés tous les êtres singuliers et contingents. Ou bien « Lumière » et « Nuit » désignent ce qui est permanent et stable, un même. Dans ce cas, on ne peut dire qu'elles peuvent disparaître et réapparaître. Telle est la première découverte que Parménide semble avoir faite, après s'être lancé sur le même chemin que ses pairs, comme il le dit de manière imagée au début du proème.

Il raconte en effet comment, monté sur un char tiré par des cavales et dirigé par des jeunes filles, nées de Soleil, il fonçait sur la « route de la divinité » (I, 2-3) « vers la lumière » (I, 10). Mais le char menaçait de gripper et, surtout, la course fut stoppée net par une porte fermée qui barrait la route et qu'il fallait franchir. Par cette double description, Parménide reconnaît qu'il a bien commencé sa recherche sur les brisées de ses pairs, mais que celle-ci ne résolvait pas les questions qu'avait soulevées leur observation du réel. Ils avaient du mal à avancer, parce qu'ils ne parvenaient pas à proposer un modèle d'explication permettant d'articuler correctement la mobilité et la permanence. Ce qui grinçait et menaçait de coincer se situait à l'articulation de l'essieu, fixe, et des roues, mobiles, respectivement figures de la permanence et du mouvement. Là résidait le problème de fond. L'absence de réponse satisfaisante aboutit finalement à un arrêt complet, symbolisé par une porte verrouillée. L'Éléate la nomme « porte des chemins de Nuit et de Jour » (I, 11) ; il précise qu'« un linteau la tient des deux côtés ainsi qu'un seuil de pierre ; elle-même, éthérée, est remplie de grands battants, dont Justice, qui châtie fort, détient la clé de remplacement » (I, 12-14) ; enfin, elle est fermée par un verrou que l'on ne peut tirer faute de disposer de la bonne clé.

Cette porte, telle que la décrit l'Éléate, c'est-à-dire telle qu'il la représente une fois la solution trouvée, symbolise à la fois le réel, tel qu'il importe de l'observer, et l'approche heuristique, telle qu'il convient de la faire pour analyser ce réel et qui comporte une critique du modèle en vigueur, la *doxa* commune. La composition et la structure de la porte représentent le réel. Le linteau et le seuil sont les éléments fixes, comme l'était l'essieu du char. Ils tiennent la porte de chaque côté. Ils symbolisent les deux formes de contraires, « Nuit » et « Jour », qui donnent leur nom à la porte (I, 11) et qui sont, en langage hésiodique, « Nuit » et « Lumière » du langage parménidien. Les contraires doivent donc être permanents et ne pas être affectés par le changement et la contingence, mais rester identiques à eux-mêmes. Les battants, à l'inverse, doivent être mobiles, comme le sont les roues du char. Ils figurent le changement, le contingent, lequel doit être saisi à un autre niveau, celui des réalités singulières et de tout ce qui naît et disparaît. Mais voilà : un verrou les immobilise. La porte forme ainsi un bloc, dont les pairs de Parménide ne peuvent distinguer nettement ce qui est mobile et ce qui est fixe. Ils ne disposent pas de la bonne clé qui permettrait de les ouvrir, à savoir des outils conceptuels pertinents. C'est à ce moment précis que se produit la découverte fondamentale de l'Éléate. Il prend conscience et découvre qu'il y a des règles épistémiques premières, intangibles et incontournable, symbolisées par Justice et que ses pairs enfreignent gravement : le principe d'existence et son corollaire le principe d'inexistence, les principes d'identité et de non-contradiction. Ses pairs se trompent et sont dans l'impasse, parce qu'ils confondent le fait d'être et le fait de n'être pas. Grâce à cette découverte, l'Éléate peut alors déverrouiller la porte, rendre aux battants leur mobilité, bien distinguer entre ce qui est

---

<sup>8</sup> Ces deux appellations sont à prendre comme des noms propres pour bien les distinguer des phénomènes physiques dont elles sont tirées, mais sans aucunement les personnifier et, encore moins, les diviniser.

permanent et fixe, les contraires, figurés par le seuil et le linteau, et ce qui est changeant et mouvant, les êtres singuliers et contingents, figurés par les battants, enfin penser leur articulation, symbolisée par les gonds, fixés aux battants et tournant dans les crapaudines creusées dans le seuil et le linteau. La recherche, c'est-à-dire, la découverte du monde (ce à quoi ouvre la porte) et la proposition d'un modèle interprétatif général peut alors se poursuivre sans entraves ; le char peut désormais filer à toute allure, la jonction entre l'essieu et la boîte du moyeu est parfaitement huilée. Le risque de grippage est levé.

## **B/ La découverte de principes épistémiques fondamentaux**

La première des découvertes faite par Parménide dans son examen critique de la pensée de ses pairs est donc celle de la logique au sens large du terme ou de l'épistémologie, c'est-à-dire un ensemble de principes fondamentaux que doit respecter toute énonciation pour avoir quelque chance de formuler quelque chose de vrai.

Le premier principe est celui d'existence avec, comme corollaire, le principe de non-existence. Ce double principe est formulé dès le début du corps du Poème : « "est" est et "n'est pas" ne saurait être » (II, 3). L'existence, en tant que telle, c'est-à-dire non dite d'une chose particulière, ne peut être niée. Elle est la donnée de fait au-delà de laquelle il n'est pas possible de remonter et sans laquelle rien ne peut être affirmé. L'inexistence, au contraire, en tant que telle et également non dite d'une chose particulière, ne peut être affirmée. Il est tout à fait possible de concevoir la non-existence – que l'existence ne soit pas –, mais ce ne peut être qu'un concept, une pure vue de l'esprit, jamais la réalité que l'on peut constater. Elle ne relève donc pas de l'objectivité, mais de la subjectivité pure. Pour cette raison, elle est un piège pour la pensée, qui, si elle ne soumet pas l'idée (ou le concept) au principe d'existence, peut aisément croire qu'il suffit d'avoir l'idée d'une chose pour que la chose en question soit réellement.

Telle est justement la grave erreur dont Parménide a eu conscience et dont, pourtant, il a été accusé, sur la base d'une mélecture de son *Poème* et, en particulier, du frg. III, énoncé par lequel, justement, il mettait en garde contre ce piège de la pensée. Loin d'affirmer que « c'est la même chose penser et être », et de confondre le concept et le réel, il invitait à prendre bien conscience que « c'est en effet la même chose "penser 'est'" et "être" », à savoir que la pensée, lorsqu'elle affirme l'existence, se doit de prendre garde ne pas confondre le réel et le concept subjectif qui caractérise son mode opératoire. La forme infinitive du verbe être, « être » justement, renvoie au concept, comparé au déictique qu'est la troisième personne de ce que nous appelons l'indicatif présent, « est », lequel est un constat de la réalité. Représentant le contenu de la pensée, l'infinitif peut tout aussi bien référer au réel, à ce qui peut être objectivement constaté, qu'au représenté, à l'imaginaire, au perçu uniquement subjectif. L'infinitif « être » est la forme linguistique de la saisie intellectuelle (« penser ») de « est », *subordonnée* aux conditions de cette saisie, à une subjectivité. Un travail de critique de la pensée est donc nécessaire pour discriminer entre les deux, surtout quand la frontière entre les deux est confuse.

Ce double principe, ou axiome au sens strict, c'est-à-dire proposition évidente mais en elle-même indémontrable, est le tout premier fait dont la pensée doit s'aviser avant de considérer quoi que ce soit d'autre. Elle est le critère premier auquel toute autre pensée, tout autre jugement, tout autre énoncé doit être soumis sous peine d'être incertain, invalide ou erroné. C'est la raison pour laquelle l'Éléate énonce d'entrée de jeu (frg. II, 2-3) ce double principe comme « voie de la recherche » à suivre et comme objet premier du « penser » (*noein*). Il est à ce point fondamental qu'il précisera plus loin, au frg. V, qu'il est le point commun d'où il part et auquel il reviendra sans cesse : « "est" est le point commun d'où je

pars (à ce point je reviendrai et reviendrai encore) ». Il est la pierre de touche absolue et permanente de tout discours prétendant dire quelque chose de vrai.

De ces deux principes fondamentaux découlent deux autres, voire trois : ceux que nous appelons les principes d'identité et de non-contradiction, lesquels incluent le principe du tiers exclu. « “Est” est et “n’est pas” ne saurait être », dit Parménide. Le principe d'identité est ainsi ordinairement formulé<sup>9</sup> : « ce qui est est ; ce qui n’est pas n’est pas » ; et le principe de non-contradiction, qui en est la forme négative, veut que la même chose ne peut pas à la fois être et n’être pas. Quant au principe du tiers exclu, implicitement compris dans les deux premiers, il veut que « de deux propositions contradictoires, l’une soit vraie, l’autre fausse. Elles ne peuvent être ni vraies à la fois, ni fausses à la fois ». « Car on ne peut ni dire ni penser que “est” n’est pas », dit Parménide (frg. VIII, 8-9) ; « car il n’est pas à craindre qu’un jour ceci soit dompté : être < considérées comme réelles > des choses < qui sont saisies comme > n’étant pas » (frg. VII, 1). Cette voie est « totalement inexplorable » (frg. II, 6), elle mène à une « impasse » (II, 7) ou conduit à l’errance (VI, 5). Bref, elle « n’est pas vraie » (frg. VIII, 17-48 ; cf. II, 4).

Les conséquences de la mise en évidence de ces principes premiers sont, pour les premières, de montrer que les affirmations de ses pairs sont fausses. Pour pouvoir rendre compte de la contrariété des choses, de la présence de « Lumière » et de la présence de « Nuit », les deux termes par lesquels sont désignées toutes les « formes » de contraires, quelle qu’en soit la nature, ils nient l’existence de l’une quand ils affirment l’autre : « il faut que l’une ne soit pas » (frg. VIII, 54), aussi vrai, pensent-ils, qu’il ne fait pas jour lorsqu’il fait nuit et qu’il ne fait pas nuit lorsqu’il fait jour. Mais, ce faisant, ils ramènent « Lumière » et « Nuit » à des réalités contingentes et éphémères et ne répondent nullement à la question de la permanence du monde. « Lumière » et « Nuit » ne peuvent alors désigner les fondements de la réalité. Cette confusion entre les principes d’existence et de non-existence faite par les « mortels bicéphales », comme il les qualifie, parce qu’ils ne parviennent pas à faire l’unité des contraires, l’Éléate la dénonce avec insistance, disant qu’ils pensent « que “n’est pas” est et qu’il faut que “est” ne soit pas » (frg. II, 5), ou que « être et ne pas être est pensé comme étant le même » (frg. VI, 8). Le problème reste donc entier.

Les conséquences de la mise en œuvre des principes premiers furent, pour les secondes, de contraindre Parménide à élaborer un système d’interprétation du monde qui permette d’articuler le permanent et le contingent et de résoudre en même temps la question des contraires. Il nomme ce système « transmonde », *diakosmos* (VIII, 60), pour bien signifier qu’il traverse la totalité des choses.

### **C/ Un nouveau modèle explicatif général : le « transmonde », *diakosmos***

Cette élaboration le conduit à effectuer un certain nombre de trouvailles.

#### **1/Premières trouvailles : les notions de « forme », *morphè*, et de « force », *dunamis***

Pour ne pas mettre sur le même plan ce qui est permanent et ce qui est contingent et pouvoir les articuler entre eux, il invente pour caractériser le premier les notions de « forme », *morphè* (VIII, 53), et de « force », *dunamis* (IX, 2). La notion de « forme », tout d’abord, par laquelle sont désignés les « contraires », *antia*, permet de saisir ceux-ci d’une manière qui ne prend pas position sur leur nature, leur entité, et surtout leur singularité, et, donc, qui les

---

<sup>9</sup> Je reprends ici les indications du *Dictionnaire de la langue philosophique* de P. Foulquié et de R. Saint-Jean, p. 573.



envisage à un niveau qui ne relève pas de la contingence. Elle permet aussi de pouvoir les appréhender au niveau le plus général possible, celui où ils forment une « classe ». Enfin, elle permet de signifier que cette classe n'est pas un ramassis hétéroclite, mais qu'elle répond à une logique de cohérence interne. Les formes sont au nombre de deux, dit Parménide (VIII, 53), pour signifier non pas leur nombre réel, qui est indéfini, mais la caractéristique fondamentale qui permet de les définir en elles-mêmes et dans leurs relations : la contrariété (VIII, 55 et 59).

La notion de « force », *dunamis*, quant à elle, donne justement corps à ces deux « formes ». Comme la notion de « forme », elle ne renvoie pas à une entité concrète et singulière, à de la « matière », à des « éléments premiers », à des particules insécables (atomes), par exemple, qui, en se combinant ou en se transformant, donneraient forme à tout ce qui existe. Elle n'a pas de consistance ontologique, sinon elle entrerait dans la catégorie des êtres singuliers et contingents. Elle renvoie à une énergie, un dynamisme créateur, en même temps qu'à une logique interne. Elle est une propriété interne de la « nature », *phusis* (XVI, 3). Par ailleurs, elle est constante et se réfracte en une infinité de configurations qu'atteste le réel (cf. IX, 2 : « selon leurs propres forces qui s'exercent ici ou là »). Pour que le monde puisse se produire, il est nécessaire que ces forces soient contraires, *antia* (VIII, 55 et 59), comme le sont la « lumière » et la « nuit », dont il reprend les images et les termes pour les nommer. Pour que le monde puisse aussi perdurer, il est nécessaire qu'elles soient égales : elles sont « toutes deux égales, puisqu'il n'est rien qui ne se trouve ni dans l'une ni dans l'autre » (IX, 4). Sans cette égalité, en effet, une force l'emporterait vite sur l'autre et, se trouvant seule, la génération du monde, qui résulte de leur rencontre, cesserait *ipso facto*. C'est pour préserver cet équilibre que le monde doit être sphérique (VIII, 43-44). Comme les lois « naturelles » de nos physiciens, les « forces » sont universelles et atemporelles<sup>10</sup>.

## **2/ Secondes trouvailles : les notions de « divinité », *daimôn*, d'« Amour », *Érôs*, et de « mélange », *mixis***

Toujours pour à la fois sauvegarder la permanence du monde dans sa totalité et rendre raison du monde des singuliers qui concerne absolument tout ce qui est réellement et qui est contingent comme on le dira plus tard, Parménide invente les notions de « divinité », *daimôn* (I, 3, XII, 3, XVI, 1), d'« Amour », *Érôs* (XIII) et de « mélange » (ou « mixte »), *mixis* (XII, 4 ; cf. XVIII, 1, *miscent*, 4 et 5, *permixto*). Il n'invente pas ces mots. Mais il leur donne un sens technique spécifique dans le modèle explicatif qui est le sien.

Par définition, les forces contraires qui sont partout à l'œuvre sont portées à s'affronter et à se détruire. Pour empêcher cette destruction mutuelle et, à l'inverse, leur permettre de se rencontrer pour être créatrices sans que leur permanence soit altérée, l'Éléate imagine d'abord deux autres « forces », peut-on dire, que sont « divinité », *daimôn*, et « Amour », *Érôs*. La « divinité » n'a rien d'une déité individuelle. Le terme *daimôn* connote deux idées fondamentales : la première est celle de « puissance », justement, de « force », *dunamis*. Dans la conception parméniennienne, *daimôn* serait la version « religieuse » de la notion de « force », *dunamis*, ou, pour être plus exact, *dunamis* serait la version laïcisée de *daimôn*, version qui, ici, entraînerait également *daimôn* dans une conception laïcisée. À cette notion de « force », *daimôn* ajoute celles d'attribution et de répartition. Le terme, dit le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine, est « tiré de *daiomai*, au sens de “puissance qui attribue”, d'où “divinité, destin” » (p. 236). Il ne s'agit donc pas d'une force aveugle et livrée

<sup>10</sup> Pour les physiciens d'aujourd'hui, la notion d'atemporalité ne vaut qu'à l'intérieur d'un « temps propre ».

au hasard. Elle implique une forme de rationalité. Elle est à l'ensemble du monde et des choses ce qu'est l'intelligence pour l'homme : « En effet, de même que, à chaque fois, <la divinité> fait le mélange des membres aux courbes multiples, / ainsi la pensée est présente aux hommes ; en effet, ce que / pense la nature des membres chez les hommes est la même chose / qu'en toutes choses et en tout ; en effet, c'est pour la plus grande part une pensée » (XVI, 1-4). Elle se tient « au milieu », *en mesôi*, et elle « gouverne tout », *panta kubernai* (XII, 3), comme le fait, dans la conception grecque, le « cœur », *ètor*, dans un individu humain, siège de la « pensée », *noos* (ou *nous*). « Gouverner » implique au moins intelligence et capacité d'agir.

Or, la toute première « invention » de la *daimôn* est « Amour », *Érôs*. La « divinité », dit Parménide, « a imaginé Amour comme le tout premier de tous les dieux ». Le verbe grec que je traduis par « a imaginé » est *mêtisato*. Il est fait sur *mêtis*, qui, dit encore le *Dictionnaire étymologique* de Chantraine, signifie « parfois “plan, plan habile”, plus souvent “sagesse” habile et efficace qui n'exclut pas la ruse » (p. 673). « Ce terme qui s'applique à l'intelligence pratique, parfois à la ruse, est issu d'une racine verbale qui signifie “mesurer” : mesurer implique calcul, connaissance exacte. Ce sens est conservé dans deux mots grecs, *métron* et *mètra*, “mesure agraire” » (p. 673). Quant à « Amour », *Érôs*, c'est d'abord un terme commun avant d'être divinisé. Dans le dispositif parménidien, il n'a rien d'un dieu personnel. Comme la force dont il émane, il permet d'identifier une logique de rationalité et d'efficience inscrite dans l'ordre des choses. Comme elle, il est une propriété de la « nature », *phusis* (XVI, 1 et 3). Si la *daimôn*, envisagée sur le modèle de l'intelligence humaine, exprime plutôt le versant intellectuel et rationnel de l'activité de la « nature », activité exprimée en XVI, 3 par le verbe *phronéin*, qui signifie à la fois penser et ressentir, « Amour » représente plutôt le versant affectif, le désir, mais un désir positif qui peut être d'ordre intellectuel et qui ne doit pas être identifié au pulsionnel et aux autres affects irrationnels auxquels, parfois, on le réduira plus tard. La haine, plus que son contraire, est sa négation. Comme Lumière et Nuit sont empruntées au monde cosmique pour désigner les deux « formes » contraires originaires, « Amour » est un terme commun tiré d'une réalité humaine et employé communément pour désigner la force qui y préside : celle de l'« engendrement », *tokos* (XII, 4), la rencontre productrice de deux forces opposées, la force mâle et la force femelle. Mais, dans le langage parménidien, il prend une autre dimension. Il qualifie le retournement qu'opère la *daimôn* dans la gestion des formes et forces contraires et, cela, non seulement dans l'ordre du vivant, mais dans tous les domaines, y compris l'ordre cosmique : « En leur milieu est la divinité qui gouverne tout, / car elle commande de toutes choses l'odieux engendrement et le mélange » (XII, 3-4). Ce retournement est originel et général. C'est pourquoi « Amour », *Érôs*, est, dit Parménide avec insistance, « le tout premier de tous les dieux » (XIII). L'engendrement est la métaphore qui désigne le processus universel auquel tous les êtres sont soumis – naître, croître et disparaître – et que signifie très précisément en grec le terme *phusis*, « nature ». Ce mot, qui apparaît trois fois dans le *Poème* (X, 1 et 5 ; XVI, 3), est tiré du verbe *phuô*, dont le sens fondamental est, à l'actif et au mode transitif, « faire pousser, faire naître, produire » et, rarement au mode intransitif mais régulièrement au médio-passif (*phuomai*), « croître, pousser, naître » (Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, p. 1188). Il met clairement l'accent sur le fait que ce qui est advenu et, donc, disparaîtra. C'est en ce sens que Parménide et ses pairs sont proprement des « physiciens », *phusikoi*, qualificatif qui leur sera donné plus tard par Aristote, mais en un sens restrictif, puisqu'Aristote distinguera et opposera, dans les études philosophiques, la « physique », *phusikè*, qui s'occupe de la nature, de l'« éthique », *èthikè*, qui traite de la morale, et de la « logique », *logikè*, qui étudie la raison. Chez

Parménide, tout aurait relevé de la « physique », *phusikè*. Et, en ce sens, la tradition tardive ne s'est pas trompée en donnant au *Poème* le titre de *péri phuséôs*, « sur la nature »<sup>11</sup>.

Le réel, c'est-à-dire, absolument tout ce qui est singulier et contingent, est le produit de la rencontre de forces contraires grâce au retournement que leur impose « Amour ». Parménide dit que ce produit est un « mixte », un « mélange », *mixis*, des contraires, mais mélange qui laisse les contraires intacts, comme, dans nos théories scientifiques modernes, les lois de la physique et les quatre forces fondamentales (électromagnétique, gravitationnelle, l'interaction forte et l'interaction faible) demeurent intactes et ne sont pas altérées par leur mise en œuvre. Les contraires ne sont donc pas à entendre comme des éléments fondamentaux. Du reste, d'après les fragments dont nous disposons, nous ne savons rien du « matériau » qui serait à la base de tout ce qui est. Sans doute cette question n'a-t-elle pas été abordée par l'Éléate. Probablement même, voulait-il l'écarter pour ne pas tomber dans l'ornière de ses pairs qui envisageaient les choses à partir d'un seul « élément » premier ou de plusieurs. Son explication, qui portait aussi bien sur ce qui est immatériel (comme la pensée et les sentiments) que le matériel, avait beaucoup d'avantages. Elle permettait tout d'abord de sauvegarder et d'articuler ensemble le permanent et le contingent. Elle permettait ensuite de pouvoir rendre compte de toutes les combinaisons existantes qui caractérisent tout ce qui est, depuis ce qui se rapproche le plus de Lumière (l'intelligence du côté immatériel, le feu du côté matériel) jusqu'à ce qui touche à Nuit (l'ignorance d'un côté, la froide obscurité de l'autre). Elle permet encore d'intégrer les diversités, anomalies, ratés ou monstruosité que l'on observe. Parménide en fait état dans un passage qui nous a été transmis en latin et qui concerne la procréation : « Si les puissances se combattent dans le mélange de la semence, / et qu'ainsi elles n'en forment pas qu'une seule dans le corps issu du mélange, funestes, / elles feront souffrir de leur double semence le sexe naissant » (XVIII, 3-5). Elle permet enfin, par cet exemple concret de la procréation, de comprendre que les forces opposées en présence (en l'occurrence la force mâle et la force femelle) ne sont pas elles-mêmes altérées par leur mise en jeu et même qu'elles sont transmises intactes par les êtres singuliers : chacun des êtres mâles et des êtres femelles transmet intégralement les deux forces contraires (mâle et femelle) dont il est le produit et le dépositaire.

Tel est le modèle général, tiré de l'individu humain doué d'une intelligence et se reproduisant sexuellement, par lequel Parménide a essayé de rendre raison à la fois de la permanence du monde et de la contingence de tout ce qui le constitue et que, pour cette raison, il nomme « transmonde », *diakosmos*. Ce modèle comporte de nombreuses implications de tous ordres, que l'analyse du *Poème* dans le détail permet de dégager et de préciser.

---

<sup>11</sup> Voir aussi l'interprétation de G. CASERTANO, « Parmenides-Scholar of Nature », in N.-L. CORDERO, *Parmenides Venerable and Awesome*, p. 21-58.

## Chapitre II

### Le proème ou l'itinéraire de la recherche

Comme son nom l'indique, le proème, transcription d'un mot grec, *prooimion*, qui, via sa traduction littérale latine tardive, *praeambulus*, a donné « préambule » en français, a pour but, dit Aristote, d'« ouvrir le chemin pour qui va s'y engager ». « Sa fonction la plus nécessaire, celle qui lui est propre, dit-il encore, est d'indiquer la fin où vise le discours ». Et de faire cette précision : « c'est pourquoi, si elle est évidente de soi et si l'affaire est minime, on ne doit pas employer de proème » (*Rhétorique*, III, 14, 1414a 20 et 1415a 22-26, trad. M. Dufour et A. Wartelle). L'Éléate, qui ne pouvait assurément connaître l'avis d'Aristote, a dû cependant estimer que la fin de son *Poème* n'était pas évidente de soi et que l'affaire était d'importance, puisqu'il en composa un. Malheureusement pour lui, le style à la fois épique et métaphorique dans lequel il le rédigea le rendit tellement obscur qu'il resta incompris jusqu'à nos jours et qu'il entraîna même dans son incompréhension l'ensemble du *Poème*. Il était cependant parfaitement clair à ses yeux. Le résultat en est qu'il me fallut suivre l'ordre inverse : d'abord décrypter le corps du *Poème*, qu'il était pourtant censé éclairer, pour, ensuite, en trouver la signification.

Le propos du proème composé par Parménide est de présenter en termes épiques et métaphoriques l'itinéraire d'une recherche dont l'exposé des résultats fait l'objet du corps du *Poème*. Il s'exprime sur trois registres différents. Le premier, le plus important quant au fond, est celui du discours que l'on peut qualifier de savant, par lequel l'Éléate exprime sa propre pensée et récusé celle de ses pairs. Le second, le plus important quant à la forme, est celui de la métaphore, dont la principale est celle de la voie, *hodos*, à laquelle se rattachent les sous-métaphores du char et de la porte. S'il n'est peut-être pas le premier à recourir à l'image de la voie – ce serait sans doute Xénophane de Colophon<sup>12</sup> –, Parménide est sans conteste le premier à en avoir compris la pertinence et à en avoir pleinement exploité la palette sémantique. Le troisième registre, enfin, qui vient surdéterminer les deux premiers et donne à l'ensemble un style épique, est d'ordre symbolique. Il est à caractère religieux et mythique. Il s'inscrit dans la lignée des textes poétiques, notamment les poèmes homériques et hésiodiques. Il a pour fonction, en le mettant au service du discours savant, de subvertir et de ruiner le discours « religieux », avant tout celui des Mystères, en tant que celui-ci prétend révéler l'explication vraie et ultime des choses. En se combinant avec le premier et, parfois, le surdéterminant, il a, en réalité, fortement contribué à obscurcir le propos.

---

<sup>12</sup> Dans une élégie, il a écrit à l'adresse de PYTHAGORE : « Une fois de plus je tiens un autre discours, et je (te) montrerai la voie » (trad. L. BRISSON, *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, p. 969). Il est à noter que le terme traduit par « voie » n'est pas *hodos*, mais *kéleuthos*, un synonyme dont l'Éléate use également trois fois (I, 11 ; II, 4 et VI, 9).

Si l'on prend le style pour référence première, le proème se subdivise en deux parties :

A/ La première, de loin la plus longue (I, 1-28a), décrit en termes imagés les principales étapes de l'itinéraire suivi par l'Éléate, depuis le départ, sur les mêmes bases que celles de ses pairs, jusqu'à son terme, en passant par la levée de l'obstacle majeur auquel se heurtaient ces derniers.

B/ La seconde, très réduite (I, 28b-32), annonce en termes savants, ceux-là mêmes qui seront employés par la suite, les deux parties dont le corps du *Poème* est constitué ainsi que l'optique épistémique selon laquelle le propos sera envisagé.

## A/ Traduction

### 1/ L'itinéraire de la recherche : I, 1-28a

Les cavales qui me portent, autant que leur ardeur le permet,  
me dépêchaient, lorsqu'elles m'emmenèrent pour me conduire sur la voie aux multiples  
[discours

de la divinité qui y fait chuter tout homme qui sait.

Par cette voie j'étais porté : par cette voie me portaient les cavales si réfléchies

[5] en tirant le char. Des jeunes filles conduisaient et montraient la voie.

L'axe faisait jaillir dans les moyeux le crissement de la boîte,

sous l'effet de la brûlure, car il était pressé des deux côtés par les deux  
roues bien tournées, chaque fois que se hâtaient les jeunes filles nées de Soleil,  
après avoir quitté les demeures de la nuit, pour me dépêcher

[10] vers la lumière, non sans avoir repoussé des mains le voile de leur tête.

Là est la porte des chemins de Nuit et de Jour ;

un linteau la tient des deux côtés ainsi qu'un seuil de pierre ;

elle-même, éthérée, est remplie de grands battants,

dont Justice, qui châtie fort, détient la clé de remplacement.

[15] Alors, la séduisant par de douces paroles, les jeunes filles

la persuadèrent avec intelligence de leur repousser rapidement

de la porte le verrou obstruteur. En s'envolant, celle-ci

fit des battants une ouverture béante, après avoir fait tourner

l'un après l'autre dans leurs crapaudines les gonds

[20] cuivrés, tous deux étant bien fixés par des clous et des pointes. Par là, alors,

[les franchissant,

les jeunes filles conduisaient tout droit sur la grand-route char et cavales.

Alors, la déesse m'accueillit avec bienveillance, prit ma main

droite dans sa main et, s'adressant à moi, me tint ce langage :

Jeune homme, compagnon d'immortels cochers,

[25] Toi qui, grâce aux cavales qui te portent, parviens à notre demeure,

réjouis-toi, car ce n'est pas Destin mauvais qui t'a dépêché pour suivre

cette voie – elle est assurément à l'écart des hommes, en dehors des sentiers battus –,

mais Droit et Justice.

### 2/ Plan et optique : I, 28b-32

Mais il faut que, en tout, tu t'enquières

et du cœur non tremblant de vérité bien persuasive

[30] et des opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de vraie créance.

Mais toutefois, tu apprendras encore ceci : que les opinions,

il faudrait qu'elles soient éprouvées, elles qui pénètrent tout en tout.

## B/ Commentaire suivi

### 1/ L'itinéraire de la recherche : I, 1-28a

L'itinéraire que Parménide dit avoir pris suit l'ordre logique et chronologique de son déroulement. Il comporte trois étapes :

1/ La première étape (I, 1-10) est celle du début de la recherche. Sa description suggère fortement que les conditions épistémiques selon lesquelles cette recherche était engagée, les mêmes que celles de ses pairs, n'étaient pas satisfaisantes, puisqu'elles l'ont mené à une impasse, symbolisée par une porte bien verrouillée.

2/ La seconde étape (I, 11-21) a consisté à trouver la bonne clé pour ouvrir cette porte et poursuivre la recherche.

3/ La troisième étape (I, 22-28a) est celle de l'arrivée dans la demeure de la déesse, l'accueil qu'elle lui a réservé et le jugement qu'elle a porté sur sa démarche.

#### a) Jusqu'à la « porte des chemins de Nuit et de Jour », ou les conditions épistémiques initiales de la recherche : I, 1-10

Les 10 premiers vers décrivent les conditions dans lesquelles Parménide a engagé sa recherche. Ils mettent directement le lecteur dans le vif du sujet et ne disent rien des circonstances extérieures qui l'ont conduit à l'entreprendre. En revanche, ils laissent entendre que ces conditions étaient exactement les mêmes que celles de ses pairs, mais qu'elles n'étaient pas satisfaisantes, puisqu'elles l'ont conduit à une impasse, figurée par une porte verrouillée.

#### **I, 1-2a : Les cavales qui me portent, autant que leur ardeur le permet, me dépêchaient**

Parménide n'est pas à cheval, mais dans le char que tirent les cavales, comme cela sera précisé au vers 5. La métonymie est habituelle en grec. Les cavales font partie de la métaphore de la voie. Elles expriment ce qui est au départ de toute recherche : le désir de connaître. Un désir ardent, comme l'atteste le terme *thumos*, « ardeur ». Celui-ci est tout à fait indiqué pour qualifier le dynamisme d'un animal tel qu'un cheval, en l'occurrence des juments. Mais, par le jeu du transfert métaphorique, il prend un sens nouveau qu'a bien repéré J. Frère. « L'impétuosité de l'homme n'est plus au service de l'intelligence utilitaire (Hés.) et des ambitions personnelles (Hom.), elle se met au service de la rigoureuse raison de la quête du Vrai »<sup>13</sup>. Sans doute cette ardeur implique-t-elle l'engagement de toute la personnalité de Parménide, de son « moi ». La suite du *Poème* laissera même entendre qu'il y aura de sa part un réel enthousiasme (X et XI), même si la constatation que tous les êtres singuliers, dont tous les hommes font partie, sont voués à disparaître génère en lui un sentiment de profonde amertume. Il trouve cela « hideux » (X, 3) et « odieux » (XII, 4). Mais l'accent est mis sur le « je » épistémique, sur les capacités intellectuelles en tant qu'elles sont communes à l'humanité et répondent aux critères universels de la raison. C'est pourquoi Parménide ne s'énonce pas comme le sujet et l'auteur de la recherche, mais seulement comme son agent. Il est « porté » par ce désir de connaissance. Si le terme « ardeur » est tout à fait approprié pour parler des cavales et, par le jeu de la métaphore, à l'Éléate lui-même, il n'en va pas de même

<sup>13</sup> J. FRÈRE, *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*, p. 98.

pour le verbe « dépêchaient » et pour l'adjectif « si réfléchies » donné plus loin (I, 4). Ceux-ci relèvent pas de la métaphore, mais de ce dont les cavales sont la métaphore. C'est comme si l'Éléate lui-même avait donné des indications en clair pour que le lecteur puisse interpréter correctement les métaphores qu'il utilise. Le verbe « dépêcher », *pempein*, laisse entendre que Parménide entend sa recherche comme une « mission », un « mandat » à accomplir. Il réapparaît un peu plus bas (I, 8), à propos des jeunes filles qui poussent les cavales pour « dépêcher » l'Éléate vers la lumière, en XII, 5, pour dire que la divinité « pousse » le mâle et la femelle l'un vers l'autre, et, en I, 26, enfin, sous la forme composée *propempein*, pour faire dire à la déesse que ce n'est pas Destin qui l'« a dépêché » sur la route qu'il a prise, mais Droit et Justice. Quant à l'adjectif « si réfléchies » donné aux cavales, il signifie que le désir de connaissance qui pousse Parménide comporte la réflexion, un retour sur lui-même, de manière à s'assurer qu'il est fondé, à savoir un questionnement d'ordre épistémique qu'atteste la première partie du *Poème*.

Puisqu'il semble que la totalité du réel est sous le régime des forces contraires et de celle d'Amour, il est légitime de se demander, faute de disposer du texte du *Poème* en son entier, si l'ardeur n'exerce pas ici la fonction d'Amour. Elle ferait se rencontrer les deux contraires que sont l'ignorance (côté Nuit) et la connaissance (côté Lumière) pour produire un mixte des deux, le savoir, lequel ne serait alors nécessairement jamais parfait, mais seulement une opinion, *doxa*.

Par ailleurs, le fait de parler de *hippoi* au féminin (« cavales ») et non de *hippoi* au masculin (« chevaux mâles ») a-t-il une signification particulière ? Un masculin aurait été *a priori* plus pertinent, si Parménide avait vraiment voulu souligner la force de l'« ardeur », *thumos*, qui le pousse à mener sa recherche, mais au risque de suggérer que cette force relève plus de l'irrationnel que du rationnel. La question serait très secondaire, si l'emploi de ce féminin était isolé dans le poème. D'autres êtres y sont en effet nommés au féminin, et non des moindres, alors que le masculin pouvait tout aussi bien convenir : *daimôn*, « divinité » (I, 3), *kourai*, « jeunes filles » (I, 5 et 9), *hèniokhoisin*, « cochers » (I, 24) qui désigne les jeunes filles et, enfin, *théa*, « déesse » (I, 22). La thématique générale dont tous ces êtres participent est celle de la « voie », *hodos*, qui est un terme exclusivement féminin. Mais l'hypothèse que je formulerais volontiers est que cette présentation d'ensemble s'intègre dans la figure de la génération et de l'enfantement. En XII, 3-4, Parménide dit que la *daimôn* « qui gouverne tout » « commande en toutes choses l'odieux engendrement et le mélange ». La recherche qui en résulte relèverait alors elle aussi de la logique générale de l'enfantement et ses résultats (le savoir) seraient soumis aux mêmes règles que tout ce qui existe et qui relève de la « nature », *phusis* : apparaître, croître et disparaître, c'est-à-dire être remplacés par d'autres résultats.

Ces conditions initiales de la recherche devaient paraître si fondamentales aux yeux de Parménide qu'il a jugé bon de les rappeler en les mettant dans la bouche même de la déesse et pratiquement dans les mêmes termes : « C'est grâce aux cavales qui te portent que tu parviens à ma demeure » (I, 25).

### **I, 2-3a : lorsqu'elles m'emmenèrent pour me conduire sur la voie aux multiples discours de la divinité**

Dès le vers 2 est énoncé le terme de « voie », *hodos*, dont Parménide fait la métaphore intégrative du poème en même temps que la métaphore matricielle de la démarche savante. Elle est devenue si banale que nous n'en mesurons pas vraiment la pertinence et que nous avons oublié qui en fut le véritable inventeur. Une réflexion sur ce qu'est une recherche pouvait amplement lui suffire pour lui suggérer de la retenir et de l'exploiter. Mais peut-être

lui a-t-elle aussi été inspirée par l'usage qui en était fait dans le monde religieux et, plus particulièrement, dans les Mystères. Pour cette première occurrence, en effet, il ne la qualifie pas de « voie de la recherche », *hodos dizèsios*, comme on pouvait s'y attendre et comme il le fera tout au début du développement du *Poème* (II, 2), mais de ce qui en est le contraire ou la négation, « voie de la divinité », *hodos daimonos*. La démarche savante est la mise en œuvre rationnelle d'un questionnement humain. Elle procède par observations et hypothèses. Elle implique une confrontation avec celle d'autres chercheurs et conduit à définir des critères de véridiction communs et objectifs. Le savoir auquel elle parvient est tenu pour jamais définitif et pouvant à tout instant être remis en cause. Le discours religieux, à l'inverse, s'énonce non pas comme un discours humain, mais comme un discours divin. Il est donné comme une révélation divine, la transmission d'une vérité tenue pour indiscutable et définitive. La raison n'a aucune prise sur lui, si ce n'est comme effort d'interprétation. Le secret absolu auquel, dans les Mystères, les initiés sont tenus exprime avec force le refus de la raison et de la discussion, caractéristiques fondamentales de la recherche scientifique. Les deux démarches ne peuvent être qu'exclusives l'une de l'autre. Quelle raison a donc pu conduire l'Éléate à effectuer une telle identification, *a priori* impossible ?

L'analyse du *Poème* atteste qu'il n'y a de sa part aucun amalgame ni aucune forme de syncrétisme entre les deux types de discours. Toute la démarche est uniquement savante et rationnelle. Aussi ne vois-je qu'une réponse possible à la question. Si Parménide a intégré dans son propos une formulation relevant du discours religieux, c'est pour mieux subvertir celui-ci et, par cette subversion, le vider de son contenu et même le mettre au service de son propre discours savant. La « divinité », *daimôn*, qui, mentionnée en XII, 3, est dite gouverner toutes choses et avoir inventé Amour (XII, XIII et, à ce que je crois, XVI), et qui, qualifiée de « déesse », *théa*, en I, 22, reçoit notre chercheur et l'initie à la vraie connaissance, n'a rien d'une divinité, au sens où cette notion est entendue par quelqu'un qui croit à l'existence réelle des dieux et à leur influence dans le cours des choses. Elle représente l'instance rationnelle présente dans la totalité des choses, comme l'intelligence l'est dans un être humain (XVI). Elle fait partie intégrante de la « nature », *phusis* (XVI). Elle ne la transcende pas. Elle est totalement « séculière » et « laïcisée ». En s'exprimant comme il le fait, c'est-à-dire en laissant croire au lecteur qu'il n'offense pas les dieux, Parménide évite aussi sans doute l'accusation d'impiété qu'on aurait pu porter contre lui, s'il avait ouvertement nié l'existence des dieux. Peut-être, cependant, y a-t-il plus que de la manœuvre dans cette substitution. Nous savons, en effet, que pour l'Éléate, le savoir savant, comme tout savoir, est un mixte issu, grâce justement à la divinité et à Amour, de deux forces contraires, lesquelles sont certainement ignorance (= Nuit) et connaissance (= Lumière). En introduisant une expression de type religieux, il pourrait vouloir signifier que tout savoir, même le plus savant qui soit, est et reste une « opinion », *doxa* ; il est aussi un mixte de caché et d'évident, de donné et de trouvé, de cru et d'avéré.

La voie de la divinité est dite « aux multiples discours ». Du moins est-ce ainsi que j'interprète le terme grec *poluphèmos*. Parménide n'est pas le seul à s'être engagé sur la voie de la recherche. Plus encore, les démarches suivies par les uns et les autres divergent, voire s'opposent et, donc, ne peuvent pas être toutes acceptables : il y a contradiction à ce que des thèses opposées et contradictoires soient vraies en même temps.

Ce sens me semble confirmé par le vers qui suit.

**I, 3b : [divinité] qui y fait chuter tout homme qui sait.**

Le texte grec n'est pas sûr. Une seule lettre, semble-t-il, fait difficulté. Dans la restitution que je propose, Parménide dit que la puissance rationnelle qui régit toute chose « fait chuter



tout homme qui sait ». D'une manière générale, il dénonce l'attitude de quiconque prétend détenir un savoir certain et définitif. Ce qui fait beaucoup de monde. En fait partie le « polymathe » que dénonce Héraclite, pour qui « l'érudition (*polumathîè*) n'enseigne pas l'intelligence ; autrement elle aurait instruit Hésiode et Pythagore, et encore Xénophane et Hécatee »<sup>14</sup>. Figurent certainement aussi ses pairs (parmi lesquels il faut compter Héraclite lui-même) qui, en croyant s'appuyer sur des observations et des raisonnements justes alors qu'ils sont inexacts, ont la certitude de détenir un savoir irrécusable : ces « mortels bicéphales qui ne savent rien », comme il les appelle (VI, 4-5), mais qui sont « persuadés que ce qu'ils ont établi est vrai » (VIII, 38-39). Il se peut aussi que l'Éléate se vise lui-même, quand il était au début de sa recherche et qu'il l'entamait avec les mêmes présupposés et convictions que ses pairs. Ce qui ne pouvait que le conduire à l'échec, à se trouver devant une porte solidement verrouillée. Il ne fait pas de doute, enfin, qu'il attaque ceux qui prétendent détenir un savoir « divin », surtout s'il est dit obtenu par révélation comme dans les Mystères ou les oracles. Bref, il s'en prend à tous ceux qui prétendent tout savoir, qui prétendent être des « lumières », alors qu'ils sont dans la « nuit ». Comment, en effet, ne pas entendre le jeu de mots que fait ici Parménide en employant le terme *phôs*, « homme », homonyme de *phôs*, « lumière »<sup>15</sup> ?

Ainsi compris, le vers 3 trouve sa pleine signification dans l'économie du proème : il annonce le blocage face auquel Parménide s'est trouvé dans sa recherche pour l'avoir entreprise sur les mêmes bases que ses pairs.

**I, 4-5 : Par cette voie j'étais porté : par cette voie me portaient les cavales si réfléchies en tirant le char. Des jeunes filles conduisaient et montraient la voie.**

« Par cette voie ». Parménide insiste. La voie qu'il suit est celle-ci et non une autre. Mais laquelle ? Sans aucun doute, c'est celle que suivent ses pairs et sur laquelle il s'est lui-même engagé, comme la suite le prouve. Son point de départ est le même que le leur : le double constat contradictoire de l'évanescence de tout ce qui existe et de la permanence du monde. Il pense que ce point de départ est le bon. Mais, à la différence de ses pairs, il va se rendre compte que les théories par lesquelles ils pensent résoudre cette contradiction conduisent à une impasse. Leur outillage conceptuel n'est pas le bon.

Le sien est désigné par les « jeunes filles » qui « conduisent et montrent la voie ». Ce sont elles les véritables « cochers », comme cela sera précisé plus loin (I, 24). La déesse reconnaîtra leur rôle majeur. Avec le char et les cavales, elles forment une sous-métaphore à l'intérieur de la métaphore générale de la voie. Si les cavales sont la métaphore du « désir » intellectuel, *thumos*, qui pousse Parménide à vouloir connaître et la réflexion très approfondie qu'il entraîne, les jeunes filles sont la métaphore de son intellect, de son *nous*, à la fois personnel et représentatif de tout intellect digne de ce nom. Elles sont donc aussi dans la figure de la *daimôn*, remplissant, au niveau individuel, ce que celle-ci effectue au niveau de la totalité : « conduire », *hègémoneuein*, est à rapprocher de « gouverner », *kubernan*, de XII, 3. En attribuant cette fonction aux jeunes filles au lieu de s'en faire un attribut personnel, Parménide entend bien signifier que sa démarche a une portée universelle, comme si elle était extérieure et s'imposait à lui, comme le sont les exigences épistémiques. Peut-être est-ce la raison pour laquelle elles sont qualifiées d'« immortelles » par la déesse (I, 24).

<sup>14</sup> Trad. J.-FR PRADEAU, *Héraclite*, frg. 85, p. 273 (DK, 22 B 40 ; M. MARCOVICH, 16 ; M. CONCHE, 21). Voir aussi le frg. 86, p. 274 (DK, 22 B 129 ; M. MARCOVICH, 17 ; M. CONCHE, 26).

<sup>15</sup> En grec, les deux *phôs* ne sont pas accentués de la même façon.

**I, 6-10 : L'axe faisait jaillir dans les moyeux le crissement de la boîte,  
sous l'effet de la brûlure, car il était pressé des deux côtés par les deux  
roues bien tournées, chaque fois que se hâtaient les jeunes filles nées de Soleil,  
après avoir quitté les demeures de la nuit, pour me dépêcher  
vers la lumière, non sans avoir repoussé des mains le voile de leur tête.**

Sur la voie dans laquelle l'Éléate s'est engagé, le char a sa propre signification symbolique. Il roule très vite, parce que les cavales, symboles du désir de connaître qui le pousse, « vont aussi vite que leur ardeur le permet » (I, 1) et parce que les jeunes filles, figures de son intellect rationnel, précipitent également le mouvement. Mais la vitesse ne peut être maintenue. Il faut des temps de répit. Plus grave : la course risque de cesser définitivement pour cause de grippage. Pour qu'un char puisse rouler à vive allure, il est en effet nécessaire que les pièces qui sont à l'articulation de ce qui est fixe et de ce qui est mobile soient parfaitement ajustées, à savoir les extrémités de l'essieu (les fusées coniques), qui sont fixes, et les anneaux intérieurs des moyeux (les boîtes), qui tournent avec les moyeux. Même bien façonnées et adaptées, un corps gras est nécessaire pour réduire le frottement et éviter l'échauffement émetteur d'un crissement caractéristique annonciateur d'un grippage imminent. C'est justement ce qui arrive au char de Parménide.

Ce blocage est significatif de celui qu'a rencontré Parménide au début de sa recherche. La façon dont ses pairs tentent de résoudre la question de l'articulation de la permanence et du changement n'est pas satisfaisante. Tout est bien en place pour que le char puisse avancer à vive allure. Les pièces sont parfaitement travaillées, les cavales vigoureuses et les cochers bien au fait de leur mission. Mais ce qui gêne, freine et risque de tout bloquer se situe précisément à l'articulation de l'essieu et du moyeu, à l'articulation de ce qui est fixe, permanent, figuré par l'essieu, et de ce qui est mobile, changeant, figuré par les roues. Le moins que l'on puisse dire, c'est que ça coince et que ça grince. Sans aucun doute, Parménide indique ici, en termes symboliques, la difficulté majeure qu'il a rencontrée, l'obstacle épistémologique qui a été le sien et qu'il a dû surmonter. Dans ces conditions, si la voie rassemble métaphoriquement tout ce qu'implique une véritable recherche, le char figure ce que, aujourd'hui, nous appelons la théorie, ce qui porte la recherche et la fait avancer.

Peut-être la métaphore du char en mouvement s'entend-elle aussi sur un autre registre. Elle présente en effet deux traits qui la rapprochent de ce qui est dit, dans le frg. XII, de la constitution du monde. L'essieu, pressé par le moyeu, « fait jaillir », *hieî*, le crissement de la boîte « sous l'effet de la brûlure », *aithoméno*s. En XII, 2, « un lot de flammes jaillit entre » les deux couronnes de Feu et de Nuit, *meta de phlogos hietai aisa*. Des deux côtés figure le même verbe *hiênai*, à l'actif dans le premier cas, *hieî*, « lance », à la forme moyenne, *hiétai*, « s'élance », dans le second. Par ailleurs, le participe présent moyen *aithoméno*s, « brûlant », joint au « crissement de la boîte », n'est pas sans évoquer le « lot de flammes », *phlogos aisa*, qui jaillit entre les couronnes de Feu et de Nuit. Un tel rapprochement ne me paraîtrait pas illégitime, puisque, dans la théorie parménidienne, tout ce qui est réellement, y compris, donc, la connaissance, relève d'un « mixte » entre Lumière et Nuit : à ce stade de la recherche, le rapport entre les deux « composantes » (l'ignorance et la connaissance) n'est manifestement pas bon. Mais, pour s'en assurer, il faudrait disposer du texte intégral du *Poème*. Les quelques réflexions que formule Théophraste à propos du fragment XVI sont insuffisantes et peu claires.

Les jeunes filles sont appelées « filles de Soleil », *Héliades* (I, 9). Si Parménide reprend cette dénomination, ce n'est pas pour assimiler les jeunes filles cochers aux cinq filles d'Hélios et de l'Océanide Clymène. Il ne fait ici référence à la mythologie que pour mieux la subvertir et y substituer son propre discours. La dénomination « filles de Soleil » signifie que

l'intelligence, pour conduire le chercheur « vers la lumière », *eis phaos*, doit elle-même relever de la lumière, celle-ci étant comprise à la fois comme métaphore ordinaire de l'intelligence et également, selon la théorie parméniennienne, comme relevant de la « forme », *morphè*, de Lumière, à laquelle s'oppose celle de Nuit. L'intelligence progresse en s'éloignant de l'ignorance ou de l'erreur, « demeures de la nuit » (I, 9), c'est-à-dire en enlevant de devant les yeux le voile qu'elles forment (I, 10). Dans le cas présent, le voile en question est même plus précisément ce qui aveugle les contemporains de Parménide et les empêche de voir l'aporie dans laquelle se meut leur pensée : la confusion entre ce qui est permanent et ce qui change. L'intelligence ainsi prédisposée, la lumière peut apparaître, l'obsédante question qui tourmente Parménide peut recevoir sa réponse.

## **b) Le déverrouillage de la porte ou la première découverte de Parménide : I, 11-21**

**I, 11-14 : Là est la porte des chemins de Nuit et de Jour ;  
un linteau la tient des deux côtés ainsi qu'un seuil de pierre ;  
elle-même, éthérée, est remplie de grands battants,  
dont Justice, qui châtie fort, détient la clé de remplacement.**

La métaphore du char est remplacée par celle d'une porte, plus appropriée que le grippage pour symboliser comment poser le problème et trouver la solution. Elle aussi peut être comprise comme une sous-métaphore de celle de la voie, symbolisant un passage à franchir. Son évocation est assurément amenée par une logique du récit qui veut que son acteur principal, pour mériter la couronne du vainqueur, doive surmonter une épreuve digne de ce nom. Mais elle est aussi significative de ce que, à la suite de Gaston Bachelard, les épistémologues ont bien mis en évidence et dont Parménide lui-même a peut-être été conscient, à savoir les notions d'obstacles et de ruptures épistémologiques qu'implique toute recherche si elle veut progresser. Parménide raconte donc que, dans la quête qui était la sienne (la connaissance du monde considéré comme un tout), il s'est brusquement trouvé devant un obstacle apparemment infranchissable, symbolisé par une porte bien verrouillée. Pour surmonter l'obstacle, il lui fallut trouver la solution épistémique, symbolisée par une clé, et, pour obtenir cette clé, recourir à l'aide d'un auxiliaire ou adjuvant (selon la terminologie structuraliste), lequel se trouvait être aussi d'une certaine façon son opposant, puisqu'il lui barrait la voie : Justice, *Dikè*. C'est comme si la voie qu'il avait empruntée, identique à celle de ses pairs et considérée comme valide, conduisait en réalité à une impasse, qu'il lui fallait donc changer d'orientation et procéder d'une autre façon.

La porte qui ferme la voie n'est pas la porte d'entrée de la demeure de la déesse, puisque du chemin sera encore à parcourir. Elle est dite « éthérée », un adjectif dérivé de *aithèr*, « éther », terme qui désigne ordinairement la région supérieure de l'air, le ciel. En XI, 2, l'éther est mentionné comme élément « commun », au milieu des astres. Décrire la porte comme s'élevant jusqu'au ciel, c'est à mon sens laisser entendre qu'elle ouvre sur le monde considéré dans sa totalité et formant un tout, objectivé, et, donc, que la question dont il traite et la réponse qu'il souhaite trouver concernent ce tout et même ne valent que si elles le concernent.

La porte se compose de deux parties. La première est constituée du chambranle, dont, seuls, le « linteau » et le « seuil » sont mentionnés. La seconde forme les deux « battants ». Le linteau et le seuil sont les éléments fixes. Ce sont eux qui tiennent la porte « des deux côtés » (I, 12). L'expression, me semble-t-il, est à entendre de la manière suivante. Les gonds qui tiennent les battants de la porte ne sont pas fixés aux jambages, sur les côtés. Ils s'enfoncent

dans des crapaudines, des trous creusés aux extrémités du linteau et du seuil. Il n'est peut-être pas insignifiant que le mot image dont l'Éléate nomme les crapaudines est le même que celui qui désigne la boîte au centre des moyeux : *surigx* (I, 6). Dans les deux cas, il s'agit du point d'articulation entre ce qui est fixe et ce qui est mobile.

Il ne fait pas de doute que le linteau en haut et le seuil en bas symbolisent Jour et Nuit, les deux formes contraires dont tout le monde pense qu'elles représentent en se les répartissant la totalité de ce qui existe. Mais, pour rendre compte à la fois de la permanence du monde et de son renouvellement complet tout aussi permanent, tout le monde pense aussi que les réalités que ces formes représentent se succèdent les unes aux autres, comme le jour succède à la nuit et la nuit au jour. Les deux ne sauraient en effet être en même temps. Mais une telle conception n'est ni conforme à une exacte observation du réel ni à la logique que l'Éléate découvre certainement à ce moment-là. Il est contraire au réel que le même puisse être, disparaître, puis être à nouveau. Le nouveau est nécessairement autre. Pour qu'une telle alternance puisse exister, on doit supposer que quelque chose demeure sous le changement qu'elle implique. Héraclite a certes raison d'affirmer que tout change, que rien de ce qui est ne demeure. Mais le « mobilisme universel » dont il s'est fait le héraut ne peut être à lui-même son propre support. Le changement ne peut se produire que si « quelque chose » persiste, sans quoi le changement lui-même ne pourrait exister. Quant à la logique, il est impossible d'affirmer qu'une même chose puisse en même temps être et ne pas être, ni qu'elle soit un mélange des deux. En conséquence, la clé épistémique dont pensent pouvoir user ceux qui envisagent ainsi l'explication des choses est totalement inopérante et trompeuse. Elle ne peut ouvrir la porte. Ou, pour reprendre l'autre image, celle de la « voie », *hodos*, le « chemin », *kéleuthos*, qu'ils empruntent s'avère être une « impasse » (II, 6).

Pour ouvrir la porte et poursuivre sur le bon chemin, *kéleuthos*, il faut recourir à Justice, *Dikè*, car c'est elle qui détient la bonne clé. Justice n'est pas à comprendre en termes mythiques, institutionnels ou juridiques, mais uniquement en termes épistémiques. Elle est la personnification des règles et exigences épistémiques elles-mêmes. Elle intervient quand on enfreint ces règles, à commencer, comme cela sera décrit dans le frg. VIII, 12-18, par le premier des principes nécessaires à toute énonciation dont Parménide fait certainement alors la découverte : celui d'existence. La voie que suivent les pairs de Parménide et sur laquelle il s'est lui-même d'abord engagé ne respecte pas ces règles. Ils confondent « être » et « ne pas être » : « pour eux, être et ne pas être est pensé comme étant le même » (VI, 8). Ou, comme il est dit dès le début du corps du *Poème* : ils pensent « que “n'est pas” est et qu'il faut que “est” ne soit pas » (II, 5). Mais ce n'est pas parce qu'ils le pensent et peuvent le penser que cela est vrai. Cette « voie n'est pas vraie » (VIII, 17-18), parce qu'une telle conception ne respecte ni les règles épistémiques ni le réel. Ils franchissent donc une ligne qui ne peut en aucun cas être franchie, sous peine de s'engager dans un « sentier totalement inexplorable » (II, 6), une « impasse » (II, 7), ou, autre image, de se condamner à l'errance (cf. « ils errent », VI, 5 ; « ils sont dans l'errance », VIII, 54). Ils font ce qui est une impossibilité absolue : « car on ne peut ni dire ni penser que « est » n'est pas » (VIII, 8-9) ; « car il n'est pas à craindre qu'un jour ceci soit dompté : être < considérées comme réelles > des choses < qui sont saisies comme > n'étant pas » (VII, 1). C'est pourquoi, la voie qu'ils suivent doit demeurer « impensée et innommée » (VIII, 17). Justice n'y peut rien changer. Elle ne peut changer ni le réel ni les règles et relâcher ses entraves pour permettre à « est » de naître et de périr (VIII, 13-14). Elle ne peut donc donner une clé qui ouvrirait à une telle effraction.

Elle peut même châtier celui qui userait, pourrait-on dire, d'une fausse clé. La justice épistémique est aussi intraitable que la justice institutionnelle. Elle est *polupoinos*, « qui châtie fort », autre néologisme inventé par Parménide. Il me semble que le dur châtiment

auquel s'expose celui qui ne la respecte pas, qui ne suit pas scrupuleusement les règles épistémiques qu'elle incarne, est d'abord d'ordre épistémique : être dans l'erreur et non dans le vrai. Il connaît alors le triste sort de s'enfermer dans une impasse ou d'errer. Peine supplémentaire : il n'échappera pas au discrédit qu'entraînera la réfutation que l'on fera de ses fausses affirmations (VII, 5).

Mais si elle veut « châtier » ceux qui sont dans l'erreur tout en affirmant qu'ils sont dans le vrai, elle se doit de le démontrer. Et il n'est de meilleure réfutation de l'erreur que la démonstration du vrai. Justice se doit de fournir la « clé de remplacement », une clé capable d'ouvrir les battants.

Cette clé représente la découverte ou, plutôt, une première série de découvertes et de trouvailles que Parménide a effectuées. Elle a consisté, comme cela est explicité dans le corps du *Poème*, d'une part, à poser les principes épistémologiques qui s'imposent à toute pensée et à toute diction du vrai (partie découverte proprement dite), et, d'autre part, à bien distinguer entre ce qui est permanent et ce qui est mouvant et à trouver comment ils peuvent s'articuler (partie plutôt trouvaille). Du point de vue épistémique, il affirme en premier lieu le principe d'existence : « “est” est », et rejette le principe contraire, celui de non-existence : « “n'est pas” ne saurait être » (II, 3). Ce dernier ne peut être qu'un concept. Ce double principe doit être la pierre de touche de tout énoncé qui entend être vrai. Le principe de non-existence est la conséquence d'une faiblesse naturelle de la pensée. L'une des particularités de la pensée, en effet, est de pouvoir s'illusionner, de confondre le concept et le réel, de croire qu'une chose est du seul fait de la penser, et, inversement, de croire qu'elle n'est pas du seul fait de penser qu'elle n'est pas. À ce double premier principe, il affirme, étroitement liés à lui, les principes d'identité et de non-contradiction, lesquels impliquent nécessairement celui du tiers exclu. Ils sont eux aussi directement mis en cause par ses pairs.

Du point de vue de la réalité, la métaphore de la porte suggère que la solution à l'aporie à laquelle les thèses précédentes aboutissaient a été obtenue grâce à des trouvailles, dont l'une a été d'établir une nette séparation dans le réel entre ce qui est permanent et ce qui est mouvant, une autre, de situer les « contraires » du côté du permanent et les réalités singulières du côté du mouvant, la troisième, enfin, de trouver comment articuler entre eux ces deux ensembles. La porte bloque parce que, dans la conception de ses pairs, elle forme justement un bloc. Dans leur vision, les éléments fixes (le linteau et le seuil) et les éléments mobiles (les portes) sont confondus. L'Éléate a alors l'idée, pour débloquer la situation, d'analyser le réel selon deux plans distincts. Le premier est celui des deux formes (VIII, 53) contraires (VIII, 55), Lumière et Nuit (IX, 1). Celles-ci ne relèvent pas des « contingents », comme le dira Aristote. Sinon elles seraient elles aussi mouvantes et évanescences. Elles ne sont pas des réalités singulières. Leur appellation (« forme ») indique qu'elles ne sont pas des « êtres », des entités palpables comme tout ce qui existe. Ce sont – autre trouvaille de l'Éléate – des « forces », *dunameis* (IX, 2), permanentes et intangibles, comme nous le dirions aujourd'hui des lois naturelles. Elles sont figurées par les éléments fixes de la porte, le linteau et le seuil. Les battants, en revanche, figurent tout ce qui est mouvant, c'est-à-dire la totalité des réalités singulières, *panta*, tout ce qui naît et disparaît. Quant à leur jonction et leur articulation, elles sont assurées par le seul poteau qui, de chaque côté, les arrime à la fois au linteau et au seuil, à savoir Amour, sous l'égide de la « divinité ».

Comme la « clé » dite « de remplacement », le modèle que propose Parménide doit désormais « remplacer » celui qui est défendu par ses pairs. C'est lui qui ouvre la porte sur le

chemin de la connaissance, sur le chemin qui résout la question de l'antinomie que constituent les contraires Jour et Nuit<sup>16</sup>.

**I, 15-21 : Alors, la séduisant par de douces paroles, les jeunes filles  
la persuadèrent avec intelligence de leur repousser rapidement  
de la porte le verrou obstruteur. En s'envolant, celle-ci  
fit des battants une ouverture béante, après avoir fait tourner  
l'un après l'autre dans leurs crapaudines les gonds  
[20] cuivrés, tous deux étant bien fixés par des clous et des pointes.  
Par là, alors, les franchissant,  
les jeunes filles conduisaient tout droit sur la grand-route char et cavales.**

On peut être étonné de ce que les jeunes filles aient eu à « séduire » Justice et à la « persuader » pour qu'elle leur ouvre la porte. Si, cependant, nous comprenons « jeunes filles » et Justice selon le sens et la fonction que leur donne Parménide dans son *Poème*, cette démarche ne saurait avoir pour objectif d'amener Justice à assouplir ses règles, à faire une exception, à accorder une faveur indue. Elle ferait exactement le contraire de ce qu'elle est et de ce qui est attendu d'elle. Elle se nierait elle-même. Elle ferait ce qui a été déclaré comme une impossibilité absolue, « qu'un jour ceci soit dompté : être < considérées comme réelles > des choses < qui sont saisies comme > n'étant pas » (VII, 1, voir aussi VIII, 12-18). Mais si nous tenons compte du moment où l'assistance de Justice est sollicitée, ce recours peut être interprété de la manière suivante. À ce moment-là, en effet, les exigences épistémiques nécessaires à la poursuite de la recherche ne sont pas encore pleinement réunies. Certes, elles sont espérées, mais elles sont également redoutées, parce que l'on ne sait pas quelles elles sont exactement ni quelles sont leurs conditions. Tout savoir produit sans leur connaissance sera, à coup sûr, réfuté et déconsidéré, parce qu'erroné. Elles sont un obstacle en tant qu'elles sont méconnues. Il importe donc d'abord de les découvrir. De cette découverte, Parménide ne dit pas clairement comment il l'a faite. Il suggère que ce fut au terme d'une recherche qui l'a obligé à remettre en cause le modèle explicatif légué par ses pairs, à abandonner ses certitudes pour se mettre totalement à l'écoute de ce que pouvaient être ces règles, de manière à les avoir comme atout et non plus comme obstacle. Ce n'est donc pas Justice qu'il a fallu convaincre de changer, mais le chercheur. Il est à noter que Justice ne donne pas la clé aux jeunes filles. C'est bien elle qui repousse le verrou. Si les jeunes filles sont la figure du chercheur honnête et Justice celle des règles épistémiques, c'est bien le fait d'acquiescer ces règles et de s'y soumettre qui débloque la situation et permet de continuer la recherche. Il est à noter que, pour décrire le retrait du verrou, Parménide use du même verbe *ôthêô-ô*, « repousser » (I, 17), que pour décrire celui du voile des jeunes filles (I, 10), comme pour bien signifier que ce verrou est bien d'ordre épistémologique. Du moins est-ce ainsi que je comprends cette démarche de séduction et de persuasion.

---

<sup>16</sup> « Chemin » est au pluriel, *kéleuthôn*. Est-ce pour signifier que c'est à cet endroit que se fait la bifurcation entre le bon chemin que va suivre PARMÉNIDE et qui, en ouvrant la porte, fait la jonction entre les contraires sans les altérer et le mauvais chemin que suivent ses pairs et qui se transforme en impasse ? Est-ce parce qu'un chemin est celui de Jour et l'autre de Nuit, c'est-à-dire, respectivement, de la connaissance vraie et de l'erreur, sens particuliers que peuvent prendre également Jour et Nuit ? Il n'est pas exclu que PARMÉNIDE fasse aussi allusion, au moins implicitement, au rituel d'initiation des Mystères d'Éleusis. Selon P. FOUCART (*Les Mystères d'Éleusis*, p. 398-401), lors de la première phase de l'initiation, la *téléte*, dans une salle que, pour cette raison, les archéologues appellent communément le *téléstèrion*, « salle d'initiation », on faisait passer les initiés des « ténèbres à la lumière » (DION CHRYSOSTOME, *Or.*, XII, p. 387, éd. REISKE) et on leur montrait que, après la mort, ils seraient jugés « dans la plaine, au carrefour formé de deux routes qui conduisent, l'une aux Iles des Bienheureux, et l'autre, au Tartare » (PLATON, *Gorgias*, 524a, trad. M. CANTO-SPERBER, p. 505).

La suite du récit continue en reprenant la sous-métaphore du char. L'obstacle épistémologique qui empêchait la recherche d'avancer est entièrement levé, remplacé par la nouvelle théorie. La libération est telle que les battants semblent s'envoler, dégagant la totalité de l'ouverture. Il n'y a plus aucune entrave pour mener la recherche. L'équipage peut même foncer. La voie est « toute droite » et se transforme en « grand-route ».

L'ouverture des battants est même facilitée par la qualité de leur état. L'Éléate précise en effet que les gonds, couverts de cuivre ou reposant sur une coupelle de cuivre, sans doute pour en faciliter la rotation, étaient « tous deux garnis de clous et de pointes », (I, 20). Le participe parfait « bien fixés » donne une précision technique. Il est au duel. Il n'y a donc que deux gonds, un pour chaque battant. Un battant n'est donc pas tenu par deux gonds, un en bas, avec une ferrure fixée en dessous, et un en haut, avec ferrure fixée au-dessus. Il est d'une seule pièce, de bas en haut, faisant ainsi le lien entre le seuil et le linteau, entre Nuit et Lumière. Comme je l'ai déjà dit, il figure Amour, qui fait la jonction entre les contraires et retourne leur contrariété en collaboration bénéfique et productrice des êtres singuliers.

La situation présente contraste fortement avec celle du départ. Le char, bien que parfaitement conçu, grinçait et menaçait de gripper, tant la recherche était laborieuse et incertaine (I, 6-7). Ici, aucun grincement dans le mouvement des portes et des gonds dans les crapaudines, plus aucun crissement qui surgisse du frottement de l'essieu et de la boîte. La recherche peut être poursuivie en toute tranquillité et assurance. L'Éléate ne dit rien quant à son contenu. Il suggère seulement qu'elle allait de soi, comme découlant logiquement. Ce qu'elle impliqua et les découvertes ou trouvailles auxquelles elle donna lieu est à chercher dans le corps du *Poème*, à l'exception, peut-être, des dernières découvertes, rattachées à la « divinité »-« déesse », qui en sont l'aboutissement. Nous en avons déjà noté un certain nombre concernant la logique et les principes d'existence, de non-existence, d'identité et de non-contradiction. D'autres concernent le langage, en particulier ce qui touche à la valeur de certaines formes verbales et à leurs rapports entre elles (l'indicatif présent à la troisième personne du singulier – « est » –, l'infinitif – « être » –, et le participe – « étant »), d'autres le rapport entre le langage, le réel et la pensée, d'autres, enfin, les différents plans selon lesquels on peut saisir le réel et le nommer, pour bien distinguer entre ce qui est permanent et ce qui est évanescent, entre ce qui relève du tout en tant que tel et de chaque singularité, l'emploi du même terme, « étant », pour désigner les uns et les autres étant une idée aussi juste qu'originale.

### **c) L'accueil de la déesse : I, 22-28a**

Le parcours initial s'achève par l'arrivée à la demeure de la « déesse », *théa*, l'accueil bienveillant qu'elle lui réserve et le jugement qu'elle porte sur sa démarche.

**I, 22-28a : Alors, la déesse m'accueillit avec bienveillance, prit ma main droite dans sa main et, s'adressant à moi, me tint ce langage :  
Jeune homme, compagnon d'immortels cochers,  
[25] Toi qui, grâce aux cavales qui te portent, parviens à notre demeure, réjouis-toi, car ce n'est pas Destin mauvais qui t'a dépêché pour suivre cette voie – elle est assurément à l'écart des hommes, en dehors des sentiers battus –, mais Droit et Justice.**

La divinité chez laquelle parvient Parménide n'est plus appelée *daimôn*, « divinité », comme au début du proème et comme elle le sera par la suite dans le corps du *Poème*, mais *théa*, « déesse ». Ce changement d'appellation était quasi nécessaire. *Daimôn* peut certes être employé pour désigner une divinité déterminée, dieu ou déesse, c'est-à-dire ayant les

caractéristiques d'un être vivant à l'image d'une personne humaine. Mais le terme est ordinairement utilisé pour désigner une « puissance » sans visage précis. Du reste, comme le note le Chantraine, le *daimôn* « ne fait pas l'objet d'un culte » (*Dictionnaire étymologique*, p. 236). Et c'est bien en ce sens que Parménide l'emploie dans le *Poème*. Mais ici, à la fin de son proème, l'Éléate veut faire parler la divinité et même mettre sur ses lèvres la suite du *Poème* en son entier. Ce qui était pratiquement inimaginable en lui gardant le nom de *daimôn*. Mais, dira-t-on, il n'était pas obligé de s'effacer et de mettre au compte d'une déesse son propre propos. Ce qui revient à se demander pourquoi il a opéré cette double substitution : la déesse à la place de lui-même et de la *daimôn*.

La première raison, la plus évidente me semble-t-il, est d'écarter du champ de la recherche toute référence à une révélation divine en en prenant la forme pour exprimer une démarche et une connaissance purement humaines. La fin du proème et tout le corps du *Poème* n'ont rien d'une révélation. Ils sont un discours savant tel qu'un homme, se soumettant à des règles épistémiques, parvient à en énoncer un sur le monde. En mettant le discours savant dans la bouche de la déesse, en le présentant même comme si c'était le fruit d'une initiation, Parménide parachève la substitution qu'il opère des discours mythologiques et religieux, notamment ceux des Mystères et des oracles. Par exemple, dans l'*Hymne I à Déméter*, que Parménide a pu connaître, puisque sa composition, d'après J. Humbert, son éditeur dans la collection des Belles Lettres, remonterait « aux dernières années de l'autonomie éleusiniennne – peu avant 610 »<sup>17</sup>, Déméter est le plus souvent désignée par le simple mot *théa*, « déesse ». Pour signifier cette substitution, le terme *théa* est même beaucoup plus fort que le terme *daimôn* énoncé dès le départ à la place du mot « recherche ».

Une autre raison à cette substitution est de pouvoir faire penser et exprimer la divinité en lieu et place d'un être humain. Parménide assimile l'activité de l'« intelligence humaine », nous, et celle de la *daimôn* : « En effet, de même que, à chaque fois, <la divinité> fait le mélange des membres aux courbes multiples, / ainsi la pensée est présente aux hommes ; en effet, ce que / pense la nature des membres chez les hommes est la même chose qu'en toutes choses et en tout » (XVI). La *daimôn* est, pour la totalité des choses, ce qu'est le nous pour un individu humain. Elles sont « au centre », *en mésôi* (XII, 3) pour la « divinité », le « cœur », *ètor*, pour l'« intelligence », avec ce sens nouveau de « centre » qu'il prend chez Parménide en I, 29. Les verbes *phronéein*, « penser » (XVI, 3), *kubernan*, « gouverner » (XII, 3) et *mètiesthai*, « imaginer » (XIII), indiquent une activité complexe que les traductions françaises ne peuvent rendre correctement, mais que l'expression actuelle « activité cérébrale » pourrait rassembler, si, du moins, on considère que les Grecs attribuent au « cœur », *phrèn* (dont *phronéein* dérive) ou *ètor*, ce que nous, nous attribuons au cerveau. La « pensée » y occupe « la plus grande partie » (XVI, 4). Mais, à la différence de la *daimôn* qui, n'étant pas par elle-même un dieu identifiable et personnalisable, ne s'exprime pas, l'intelligence humaine est individuelle et douée de la parole.

Le terme « déesse » permet donc à Parménide de signifier, sous une unique appellation, plusieurs fonctions : l'intelligence impersonnelle qui est dans les choses, l'intelligence proprement humaine et personnelle énonçant un discours savant et l'éviction, par substitution, du discours religieux en tant que discours supposé révélé par un dieu. Par ailleurs, en mettant son propre discours dans la bouche de la déesse, il signifie que le discours qu'il tient n'est plus vraiment le sien : il est universel et chacun peut le faire sien. Ce sont certainement toutes ces références et concordances qu'entend suggérer l'Éléate, lorsqu'il dit que la déesse le reçut avec bienveillance, qu'elle lui prit la main droite dans sa main, qu'elle précise que, s'il est

<sup>17</sup> J. HUMBERT, *Homère. Hymnes*, Paris : Les Belles Lettres, 1967, p. 39.



parvenu jusqu'à sa demeure, c'est parce qu'il s'est fait le compagnon des jeunes filles-cochers, symboles des principes épistémiques universels (d'où le qualificatif d'« immortels »), et qu'il s'est laissé porter par les cavales, symboles, quant à elles, du désir de connaître vraiment. Ce n'est pas « Destin mauvais », *Moirā kakē*, qui l'a guidé. Comme le précise le vers suivant, il ne s'est pas laissé enchaîner par la *doxa* commune, celle qui est « partagée » (sens fondamental de *moira*). Il s'en est libéré, aussi paradoxal que cela puisse paraître, en se soumettant aux contraintes épistémiques que figurent Droit et Justice. En se mettant « à l'écart des hommes, en dehors des sentiers battus », il a quitté le chemin de l'errance (cf. VI, 5 et VIII, 54) pour revenir sur le droit chemin. Les contraintes épistémiques sont libératrices. Qui les respecte scrupuleusement est même « indépassable » (VIII, 61).

## 2/ Plan et optique : I, 28b-32

Mais il faut que, en tout, tu t'enquières  
et du cœur non tremblant de vérité bien persuasive  
[30] et des opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de vraie créance.  
Mais toutefois, tu apprendras encore ceci : que les opinions,  
il faudrait qu'elles soient éprouvées, elles qui pénètrent tout en tout.

Les quelques vers qui terminent le proème annoncent le plan que suivra l'exposé et l'optique selon laquelle il sera envisagé. Le style n'est plus épique et métaphorique, mais savant, comme celui de l'exposé.

### a) Plan : I, 28b-30

**Mais il faut que, en tout, tu t'enquières  
et du cœur non tremblant de vérité bien persuasive  
et des opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de vraie créance.**

Jusqu'à présent, Parménide s'est présenté comme bénéficiaire de la recherche, comme celui qui se laisse diriger par des forces et des règles qui se sont imposées à lui. Désormais, dit la déesse, c'est à lui de mener l'enquête : « il faut que tu t'enquières ». Si contradiction il y a, elle n'est qu'apparente. La fiction qui lui a fait prêter à d'autres que lui (les jeunes filles, Justice, la déesse...) l'initiative et la responsabilité de la démarche n'avait d'autre but que de bien souligner que la validité de la recherche dépend de la rigueur des conditions épistémiques auxquelles il s'est soumis et, en même temps, qu'elle évince en se substituant à elle une démarche de révélation divine. C'est bien lui l'auteur de la recherche qu'il a menée.

Le choix du verbe « s'enquérir », *puthesthai*, par Parménide a aussi, je pense, une autre signification. Il paraît étrange, en effet, que la déesse invite son hôte à entreprendre la recherche, alors que, d'une part, elle vient de reconnaître que, en arrivant chez elle, il est parvenu d'une certaine façon à son terme, et que, d'autre part, l'exposé qui va suivre est la présentation des résultats de cette recherche. Cette anomalie s'explique, me semble-t-il, si, par-delà l'exposé des résultats de sa propre recherche, Parménide, par le truchement de la déesse, veut montrer que sa démarche est exemplaire et inviter son lecteur non seulement à en accepter les résultats mais également à la faire sienne et à la poursuivre pour son propre compte. Nul n'est dépassé, lorsqu'il respecte scrupuleusement les exigences épistémiques (cf. VIII, 61).

L'enquête concerne le « tout », *panta*. Il ne s'agit en rien de « tout » connaître. Parménide n'a aucunement la prétention absurde d'être un « polymathe » ni d'inviter son lecteur sur cette voie. De ce point de vue, il partage entièrement l'accusation d'Héraclite

mentionnée plus haut. En revanche, il entend bien embrasser les choses dans leur totalité, en les envisageant comme un tout, c'est-à-dire, comme une unité organisée, sinon organique, à l'image d'un corps vivant (cf. *démas*, « corps vivant », VIII, 55 ; *melêôn*, « membres », XVI, 1 et 3). Le pronom *panta* ayant une valeur adverbiale, « en tout », se rencontre encore en un passage clé du *Poème*. En VIII, 60, la déesse annonce qu'elle va lui révéler le transmonde, « semblable en tout » : « Quant à moi, je te révèle le transmonde, semblable en tout ». La connaissance que l'Éléate a cherché à acquérir et qu'il transmet est celle qui lui permet de dégager les lois et principes généraux qui gouvernent le monde dans sa globalité et qui s'appliquent partout, parce qu'universels.

Les domaines dont Parménide ou tout chercheur doit s'enquérir sont au nombre de deux. Le premier, objet de la première partie, est axé sur les conditions de la « vérité », *alêtheiè*, en tant que voie d'accès au vrai, la seconde, dont traite la seconde partie, sur les *doxai*, « opinions », comprises comme discours savants que les « mortels » peuvent tenir sur le monde. Les deux mots « vérité », *alêtheiè*, et « opinions », *doxai*, qui les résument ici seront repris, pour l'un, tout au début de la première partie (II, 4 : « de persuasion “est” est chemin – il suit *vérité* – ») et comme son dernier terme (VIII, 51a : « Ici j'arrête pour toi discours et pensée fiables / concernant la *vérité* »), pour l'autre, comme le premier mot de la seconde partie (VIII, 51b : « Les *opinions* des mortels, apprends-les à partir de là ») et dans le dernier fragment (XIX, 1 : « C'est donc ainsi, que, selon l'*opinion*, ces choses-ci naquirent et qu'elles sont maintenant »). Il n'y a aucun doute à avoir à ce sujet.

*Doxa* (I, 30 ; VIII, 51, XIX, 1) désigne d'une manière générale le régime de toute pensée. Elle « pénètre tout en tout » (I, 32). La traduction habituelle par « opinion », tirée du latin *opinio*, rend bien le terme grec avec, cependant, une petite restriction, à savoir qu'un Grec, lorsqu'il entend ou prononce ce mot, ne peut le couper totalement d'un autre sens que présente le verbe *dokéô* dont il dérive : « paraître » et dont Parménide use du participe présent *dokounta* comme un synonyme de *doxa* (I, 31). « Opinion » est le versant pensé de ce qui est perçu, ce perçu étant d'abord saisi pour autant qu'il « paraît ». La saisie intellectuelle des choses en ce qu'elles sont réellement et véritablement n'est pas immédiate. Elle est médiatisée par un « paraître » qui peut être « trompeur », tant du côté de l'objet perçu que du sujet percevant (VIII, 52). C'est pour cette raison que le réel saisi par la pensée est exprimé en termes de « signes » (VIII, 2, 55 ; XIX, 3). Cela suppose observation et « interprétation » (I, 32 ; VIII, 55), ainsi qu'une confrontation avec des pairs, pour mieux s'assurer de la qualité de la perception et de l'interprétation. La démarche conduit à porter un « jugement », à prendre une « décision » (VIII, 15, 16, 39, 53).

Mais comment faire pour que ce jugement ne soit pas « sans discernement » (VI, 7), le fruit d'un « aveuglement » (VI, 7) et d'une « errance » (VI, 5-6 ; VIII, 54), qu'un « nom » posé sur les choses (VIII, 28, 38), mais, au contraire, « fiable » (I, 30, VIII 50) et capable d'entraîner la « persuasion » (I, 29 ; II, 4), si l'« opinion », *doxa*, est un stade indépassable de la pensée ? La confrontation avec autrui ne suffit pas. Un travail critique doit nécessairement être entrepris (I, 32), un travail qui ne peut être qu'un retour de l'opinion sur elle-même (Parménide use d'un adjectif fait sur le même thème que *doxa* : *dokimôs*, I, 32). Ce travail, l'Éléate le nomme *alêtheiè* – *alêtheia* en ionien-attique (I, 29 ; II, 4 ; VIII, 51). Ce terme est la plupart du temps rendu en français par « vérité », terme issu du latin *ueritas*. Cette traduction n'est sans doute pas erronée. Mais elle déplace totalement l'angle sous lequel les Grecs abordent la question. Le mot n'évoque pas pour eux ce qu'évoque « vérité » pour nous. C'est un mot d'action, tiré de l'adjectif *alêthês*, « vrai ». Cet adjectif, partant le substantif qui en dérive, est d'une composition assez particulière et rare, car associant deux éléments exprimant chacun un manque, une déficience. Habituellement l'idée ou la chose dont on indique la

privation est une qualité ou une réalité positive. Or, ici, si, le préfixe *a-*, dit privatif, indique bien que l'idée exprimée par le thème du mot fait défaut, le thème *lèthè*, quant à lui, exprime également un manque, ou, pour être plus exact, un manquement : « oubli ». *Alèthès* signifie proprement « sans oubli ». Quand donc un Grec énonce, entend ou lit ce mot, la représentation qui lui vient à l'esprit n'est pas celle d'un contenu idéal se référant directement au réel comme y invite à le faire le terme « vérité », mais l'action de ne pas oublier. La traduction littérale serait « \*inoubli », terme que nous avons dans l'adjectif « inoubliable ». *Alètheiè* serait le fait de ne pas « oublier » une étape nécessaire mais négligée (« il faudrait » : I, 32) dans la formation et l'expression d'un jugement, celle d'un examen critique de la saisie que l'on fait du réel, afin de porter un jugement qui soit vraiment crédible (I, 30 ; VIII, 17, 28, 39) et qui puisse « persuader » (I, 29 ; II, 4). Le terme est particulièrement bienvenu pour désigner la situation que Parménide a rencontrée au début de sa démarche : l'oubli fait par ses devanciers et contemporains dans l'examen du monde, à savoir celui des règles épistémiques fondamentales que sont le jugement d'existence et celui de non-existence, ainsi que les principes de contradiction et de non-contradiction, objet de la première partie du *Poème*. Ces principes que Parménide est le premier à avoir découverts sont aussi figurés par les jeunes filles du proème et par Justice (I, 14, 28 ; VIII, 14) et Droit (I, 28). Le terme est également particulièrement révélateur de ce qu'est une véritable recherche, *dizèsis* (II, 2<sup>18</sup>) : la « vérité » (*alètheiè*), est bien un « non oubli », non pas, positivement, une donnée certaine, mais le fruit d'une double négation, au sens où elle supprime ce qui empêche de connaître, tant du côté de l'objet que de celui du sujet. Elle est fondamentalement une critique permanente, une « enquête » (« s'enquérir », *punthanomai*, I, 28 ; X, 4) jamais achevée.

Si les règles épistémiques sont universelles et intangibles, le savoir qui résulte de leur mise en œuvre reste malgré tout une « opinion », un savoir que l'on ne pourra jamais tenir pour une certitude absolue. Il n'est jamais définitif. Il peut toujours être infirmé, corrigé ou remplacé par un savoir plus assuré. Selon la théorie parméniennienne, il naît d'un désir ardent de connaître, *thumos* (I, 1). Comme le laisse entendre le frg. XVI, chez l'homme, la « pensée », *noos* (ou *nous*), et le « désir », *thumos*, sont les formes humaines de ce que sont la « divinité », *daimôn*, et « Amour », *Érôs*, pour l'ensemble des choses. En eux-mêmes, ils ne relèveraient pas des « formes contraires », ni de leur « forces propres », mais seraient, comme cela est dit de la « divinité » et d'« Amour », deux forces permettant aux forces contraires de se conjuguer pour être productives. Dans ces conditions, la « pensée », *noëma*, ou connaissance, *gnôsis* (terme qui n'est pas attesté dans les fragments, mais qu'utilise Théophraste à propos du frg. XVI), serait un « mixte », *mixis*, de deux formes contraires qui ne peuvent être, me semble-t-il, que l'ignorance complète (= « Nuit ») et le savoir parfait (= « Lumière »), comme le suggère le proème : « chaque fois que se hâtaient les jeunes filles nées de Soleil, / après avoir quitté les demeures de la nuit, pour me dépêcher / vers la lumière, non sans avoir repoussé des mains le voile de leur tête » (I, 8-10). C'est la raison pour laquelle la connaissance ne peut être qu'une *doxa*, une « opinion », jamais une connaissance parfaite et certaine et que cette opinion, en tant qu'assertion, est toujours un « jugement », une « décision ». Seul, celui qui est porté par le désir de connaître peut parvenir à une connaissance plus assurée, si, du moins, comme cela va être précisé immédiatement après, il soumet ses opinions et celles d'autrui à l'épreuve des contraintes de la rationalité : « les opinions, / il faudrait qu'elles soient éprouvées, elles qui pénètrent tout en tout » (I, 31-32). « Il faudrait », *khren* : cet irréel atteste que, aux yeux de Parménide, cette exigence est loin

<sup>18</sup> *Dizèsis* est le terme utilisé par Parménide pour désigner la recherche (II, 2 ; VI, 3 ; VII, 2). Le verbe correspondant est *dizèmai*, « rechercher » (VIII, 6) ou *punthanomai*, « chercher à savoir » (I, 28 ; X, 4). Pour désigner quelqu'un qui mène une « recherche », *historiè* – *historia* en attique, Héraclite parle d'« enquêteur », *histôr* (frg. 84, J.-Fr. Pradeau ; DK B 35 ; M. Conche, 24 ; M. Markovich, 7).

d'être pleinement respectée et que, même si elle l'était, un savoir parfait est une impossibilité. Le savoir vrai auquel on peut parvenir restera toujours une « opinion » qui a subi le feu de l'examen critique et dont son détenteur sait qu'il demeure une « opinion ».

Le premier domaine est dénommé « cœur non tremblant de vérité bien persuasive ». Comme pour ses synonymes, *kardia* et *kèr*, *ètor* signifie le « cœur », soit en tant qu'organe, soit en tant que siège de la vie, des sentiments ou de l'intelligence. Or, aucune de ces deux significations ne convient au contexte de cette fin du proème. De nouveau, le mot fait image et son sens vient de la réalité dont il est la métaphore. Dans la première partie du *Poème*, la seule donnée qui puisse convenir est « est », *estin*, laquelle implique, de manière indissociable, « l'étant », *to éon*. C'est la seule réalité fondamentale et stable. En VIII, 26, et en VIII, 38, « l'étant » sera qualifié d'« immobile », *akinèton*. En VIII, 4, l'adjectif « non tremblant », qualifie « est », *estin*. « Est » et « l'étant » forment donc le « cœur » stable et sûr à partir duquel il est possible de tenir un discours vrai sur le monde, sur tout ce qui est. L'adjectif « non tremblant » pour qualifier le « cœur », en I, 29, ne serait donc pas appelé, comme cela a déjà été souvent constaté depuis le début du proème, par le mot qui fait image, le « cœur », mais par ce dont le cœur est la métaphore. Si ce n'était pas le cas, la conjonction des deux termes formerait un oxymore pour le moins étrange. En effet, le cœur, en tant qu'organe, est sans cesse en mouvement, d'un mouvement qui pourrait être qualifié de tremblement. Or, s'il n'est plus en mouvement, c'est qu'il est mort ! Est-ce pour cette raison qu'un terme moins contrasté, « non-tournoyant », *atrékès*, lui aurait été substitué dans une branche de la transmission ? Nul ne peut le dire. Il reste que nous pouvons constater le travail que fait Parménide sur la langue. Il fait passer *ètor* du sens physique (organe ou siège des sentiments et de la pensée) à un sens figuré que le mot « cœur » peut avoir en français : celui de désigner la partie centrale de quelque chose, le lieu qui constitue l'organe directeur (comme la « divinité qui, *au centre*, gouverne tout », XII, 3), le point où tout converge ou d'où tout rayonne (comme du centre de la sphère, VIII, 44). La première démarche que doit effectuer le chercheur est donc de s'assurer des critères épistémiques indiscutables qui permettront de pouvoir saisir et énoncer le monde dans sa totalité.

La seconde démarche, objet de la seconde partie du *Poème*, est, conjointement, de s'enquérir des « opinions des mortels », même si « en elles il n'est pas de vraie créance ». Deux idées fortes, me semble-t-il, sont contenues dans cette proposition. La première est qu'il n'est pas de recherche digne de ce nom qui ne soit pas d'abord un état de la question, qui ne s'interroge pas sur la façon dont la question que l'on veut traiter a été instruite par les autres, sur les méthodes suivies et les résultats obtenus. La confrontation avec autrui est inhérente à toute recherche comme à tout *logos*, en tant que raison et parole. Elle n'est pas qu'une condition de la démocratie. La recherche de Parménide est née de cette inscription et de cette confrontation. La seconde idée forte est, comme je l'ai dit plus haut, que le statut de ce savoir est et demeure celui de l'« opinion », *doxa*. S'il peut revendiquer d'accéder à une certaine forme de vrai, si, sur tel ou tel point et selon tel point de vue, il est possible de dire que cela est ou n'est pas, est ainsi et non autrement, la vérité en tant que discours global sur un objet, *a fortiori* sur tout, est une construction que l'on peut tenir pour probable ou vraisemblable, mais jamais pour certaine et définitive. De ce point de vue, Parménide est du même avis que Xénophane de Colophon : « opinion sur tout est fabriquée » (DK, 21 B 34 ; L. Reibaud, *Xénophane de Colophon*, p. 54-57). Et il n'imagine pas que lui-même ou qui que ce soit puisse échapper à la règle commune. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a rien à espérer ni à faire. Car, à la différence de Xénophane, il pose les principes et les règles épistémiques dont le respect limite le relativisme de l'opinion.

Le proème s'achève, justement, sur ce qu'il est possible de faire et qui devrait être fait.

## b) Optique générale : I, 31-32

**Mais toutefois, tu apprendras encore ceci : que les opinions,  
il faudrait qu'elles soient éprouvées, elles qui pénètrent tout en tout.**

La dernière consigne de la déesse porte sur l'affirmation précédente, à savoir la non-fiabilité des opinions des mortels, pour marquer une restriction : « mais toutefois ». Le caractère indépassable de l'opinion, pour rédhibitoire qu'il soit, n'est pas un obstacle absolu à la recherche du vrai et ne doit donc pas décourager de l'entreprendre. Le chercheur peut s'attaquer en confiance à son objet et aux opinions qui sont émises à son sujet, y compris les siennes (il fait lui aussi partie des « mortels »), justement parce qu'il est muni des règles épistémiques énoncées dans la première partie. C'est tout ce que veut dire ce final du proème, même si sa compréhension a beaucoup embarrassé les commentateurs. J'en propose, pour ma part, la lecture suivante.

« Les opinions » traduisent le grec *ta dokounta*, littéralement « ce qui semble », participe substantivé que je tiens pour un équivalent de *hai doxai*, « les opinions », ce dernier terme étant tiré du verbe.

« Il faudrait », *chrèn*. Les « mortels bicéphales » ont effectivement négligé de soumettre leurs opinions aux exigences épistémiques. Au nouveau chercheur de ne pas faire comme eux, ce que Parménide reconnaît avoir fait lui aussi au début de sa recherche.

« Être éprouvées », c'est-à-dire « être mises à l'épreuve », *dokimôs einai*. À Athènes, la *dokimasia* désignera la vérification de l'aptitude ou de l'éligibilité à bon nombre de fonctions. L'adverbe *dokimôs* est fait sur le même thème verbal que « les opinions », *ta dokounta* (et *hai doxai*), qui sont à mettre à l'épreuve. Comment en serait-il autrement ? Toute affirmation relève de l'opinion. Les opinions sont, en même temps que le réel, ce qui est à vérifier. Par ailleurs, même en usant de concepts et de principes rigoureux et incontestables, la recherche relève de toute manière de l'opinion et ses résultats seront toujours de l'ordre de l'opinion. Mais ce n'est pas qu'une question de degré. Entre l'erroné et le vrai, il y a plus qu'un écart. Et Parménide a donné l'exemple de cette mise à l'épreuve, en découvrant et en énonçant le premier les principes épistémiques auxquels on doit soumettre les opinions, et en se montrant intransigeant aussi bien avec lui-même qu'avec les autres. Toute recherche véritable est la mise en œuvre de ce que nous appelons aujourd'hui l'esprit critique ou vigilance épistémologique. Elle implique obstacles et ruptures épistémologiques.

« Elles qui pénètrent tout en tout ». La répétition de « tout », *pas*, sous forme pronominal ou adverbial n'est pas unique dans le *Poème*. Elle se rencontre en IV, 3, sous la forme *pantèi pantôs*, « partout et de toutes manières », à propos de « l'étant », qui ne saurait être rassemblé, puisqu'il ne peut être fractionné ; et en XVI, 4, sous la forme *pasin kai panti*, « en toutes choses et en tout », à propos de l'activité que mène de manière identique la « divinité » et l'intelligence de l'homme. Elle indique l'universalité, comme dans ce fragment d'Héraclite à propos du savoir : « le savoir ne consiste qu'en une seule chose : reconnaître qu'une pensée gouverne toutes choses à travers tout, *panta dia pantôn* »<sup>19</sup>. La proposition « elles qui pénètrent tout en tout », au participe en grec, est à comprendre, me semble-t-il, comme une apposition au syntagme « les opinions », et donne la raison pour laquelle il n'est pas de solution en dehors d'elles : leur universalité. Avec l'idée nouvelle, cependant, que

<sup>19</sup> Traduction de J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, frg. 95, p. 280 (DK, 22 B 41 ; M. MARCOVICH, 10 ; M. CONCHE, 64).

l'intelligence qui les émet a la capacité de pénétrer le réel dans sa totalité intégrale. Il n'est rien qui puisse rester en dehors : « Le présent, l'absent, par la pensée, regarde les ensemble, fermement » (IV, 1). D'où la possibilité de proposer un modèle d'interprétation du monde qui vaille pour tout : le « transmonde semblable en tout », *diakosmon éoikota panta* (VIII, 60).

Loin d'être un morceau de bravoure ou un motif décoratif, le proème se révèle donc fort précieux pour comprendre comment Parménide a engagé sa recherche dans le sillage de ses pairs, quelle était la pierre d'achoppement qu'il a rencontrée dans leurs « théories » et quelles ont été les découvertes et trouvailles qu'il a faites pour franchir l'obstacle et proposer un modèle explicatif général et cohérent. La métaphore de la voie, avec char, cavales, cochers, porte à franchir et destination, lui a permis de présenter de manière inclusive et vivante l'ensemble des données, procédures et problématiques qu'implique un vrai parcours de recherche. L'intégration de traits épiques, dont le but était certainement de détourner le discours religieux en l'intégrant, a malheureusement rendu opaque ce travail sur la métaphore de la voie et contribué à l'incompréhension dont tout le *Poème* a été l'objet.

## Chapitre III

### Première partie ou les conditions d'une vraie connaissance

La première partie du *Poème* traite des conditions épistémiques du vrai en tant qu'assertion sur le réel. La lecture qui vient d'être faite du proème atteste qu'elles ne furent pas au point de départ de la recherche de l'Éléate. Il les a découvertes en réfléchissant très attentivement aux affirmations que posaient ses pairs pour dire et expliquer le réel et à la contradiction fondamentale auxquelles elles aboutissaient. Mais, une fois découvertes, elles apparaissent comme fondamentales. Elles deviennent même ce dont il est indispensable de s'assurer avant d'entreprendre d'énoncer quoi que ce soit sur le réel. Il n'est de chercheur véritable qui ne commence par se poser cette question et ne cesse jamais de le faire. C'est la raison pour laquelle, me semble-t-il, Parménide a commencé l'exposé de sa recherche par un examen de ces conditions.

Cet examen couvre les frg. II à VIII de l'édition de Diels-Kranz, en en soustrayant cependant le frg. IV et en s'arrêtant au milieu du vers 51 du frg. VIII, soit un total de 75 vers, un peu moins de la moitié de ce qui a pu être reconstitué. Les fragments sont très inégaux en longueur. Ils le seraient encore plus, si l'on avait joint ensemble, comme cela semble s'imposer, les frg. II et III et les frg. VII et VIII. De ce qui reste, il est possible de dégager ce qui devait en être le plan dans ses grandes lignes. D'entrée de jeu est affirmée la thèse générale et rejeté ce qui en est sa négation (II et III). Suit l'explicitation de ces deux propositions : d'abord celle de la thèse générale (V et VI, 1), puis celle du rejet des fausses voies (VI, 2-9 et VII). Le tout s'achève sur les caractéristiques des deux composantes majeures de la thèse générale, « "est" est » et « l'étant » (VIII, 1-51a). Sans aucun doute, la partie centrale consacrée à l'explicitation est celle qui a le plus souffert de la transmission.

#### A/ Thèse générale et rejet de sa négation : frg. II et III

La thèse générale est formulée dans les frg. II et III, lesquels ne formaient certainement qu'un seul paragraphe (le frg. III complète le dernier vers du frg. II) et devaient constituer le tout début du développement du corps du *Poème*.

#### Frg. II

Bien ! Moi, je vais dire – toi, tu écoutes et prends bonne note de mon exposé –  
 quelles sont précisément les seules voies de recherche : penser  
 soit que « est » est et que « n'est pas » ne saurait être ;  
 de persuasion « est » est chemin (il suit vérité) ;  
 [5] soit que « n'est pas » est et qu'il faut que « est » ne soit pas ;  
 ce sentier, je te l'assure, est totalement inexplorable,  
 car tu ne pourrais connaître ce qui est assurément pensé comme n'étant pas (c'est une impasse)  
 ni l'exprimer.

### Frg. III

En effet, c'est la même chose « penser “est” » et « être ».

Ce paragraphe présente de manière aussi ferme que concise la découverte que Parménide a faite et qui n'est autre que le fondement de l'épistémologie.

## Introduction

### II, 1 : Bien ! Moi, je vais dire – toi, tu écoutes et prends bonne note de mon exposé –

Le discours savant est mis sur les lèvres de la déesse. Parménide – et, à travers lui, tout chercheur –, est placé en position d'« auditeur », non pas comme le « disciple » écoutant avec la plus grande attention le discours de son maître, mais comme l'initié recueillant religieusement la révélation secrète qu'il lui est donné de recevoir. Cette mise en scène, qui est dans la continuité du proème, a une double signification. La première, en se substituant à lui, de retirer au discours religieux sa prétention à détenir une quelconque vérité. La seconde, de bien spécifier que le discours qui va être tenu n'est pas l'énoncé d'une simple opinion, *doxa*, mais un ensemble de propositions vraies qui sont à considérer comme indiscutables, parce que requises pour toute autre affirmation.

Le terme grec que j'ai traduit par « exposé » est *muthos*. Il réapparaîtra en VIII, 1. Il ne doit pas donner le change. Il participe du jeu de recouvrement et de substitution qu'opère Parménide par rapport au discours religieux, particulièrement à celui des Mystères. S'il convient dans la bouche de la déesse, il n'est autre que le *logos*, tel qu'on l'entend désormais dans la bouche des savants-philosophes depuis Héraclite, à savoir « la fonction de désigner, de manière générique, ce type de raisonnement et d'argumentation rationnelle qui caractérise les travaux savants ou scientifiques »<sup>20</sup>. Comme pour Héraclite, le *logos* « n'est rien d'autre que le *moyen* par lequel on atteint une certaine connaissance du tout. Le *logos* désigne le processus psychique et cognitif par lequel on atteint la connaissance de tous les objets »<sup>21</sup>.

### II, 2 : quelles sont précisément les seules voies de recherche

L'expression « voies de recherche » pour désigner une recherche savante est substituée à l'expression « voie de la divinité » du proème (I, 2-3). Elle signifie clairement qu'il ne s'agit pas d'une révélation. Si pratiquement tous les termes de connaissance ont une origine métaphorique, celui de « voie » est particulièrement approprié pour désigner une « recherche », *dizêsis*, dans son ensemble, en tant que démarche et itinéraire. La métaphore semble si naturelle et évidente, que l'on peut facilement s'imaginer qu'elle a toujours existé. Mais on ne saurait faire remonter cet usage avant l'invention de la recherche elle-même. Parménide n'est sans doute pas l'inventeur de la recherche comme interrogation méthodique et rationnelle du réel. Il n'est peut-être pas non plus l'introducteur du thème de la voie dans cette perspective. Ce mérite reviendrait à Xénophane de Colophon auquel il l'aurait emprunté. Il a très certainement été inspiré aussi par l'usage qui en était fait dans les Mystères, comme je l'ai souligné plus haut à propos de I, 2-3, et il l'a repris pour mieux le disqualifier et lui substituer le sien. Mais il est celui qui a inventé le syntagme « voie de la recherche » ; il est le premier à lui avoir donné un contenu en établissant les règles épistémiques auxquelles une recherche digne de ce nom devait se soumettre ; il est le premier, enfin, à en avoir explicité pleinement les potentialités sémantiques. La mise en scène du proème atteste que l'Éléate en

<sup>20</sup> J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite, Fragments*, p. 64.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 68.



fut parfaitement conscient. Le terme *hodos* y est mentionné 3 fois (I, 2, 5, 27) et le terme *kéleuthos*, celui que Xénophane a employé, 1 fois (I, 1). Les deux termes reviendront constamment dans la première partie du *Poème* : II, 2 ; VI, 3 ; VII, 2 et 3 ; VIII, 1 et 18, pour *hodos* ; II, 4 et VI, 9 pour *kéleuthos*.

Plutôt que de relever *a priori* et de manière théorique les nombreux concepts qu'implique la métaphore de la voie, le mieux, me semble-t-il, est de reprendre à Parménide ceux qu'il a lui-même explicités, notamment dans le proème. Les cavales et leur « ardeur » symbolisent ce qui est nécessaire à quiconque veut entreprendre une recherche : le désir de connaître et de connaître véritablement. Le char représente la « théorie », la « thèse », le questionnement et son outillage qui permettent d'avancer. L'essieu et la boîte désignent la question précise qui était posée dès le départ et qui faisait problème : l'articulation entre les deux contraires qui caractérisent le monde et que sont la permanence du tout et le changement de chaque chose (contrariété à distinguer de celle qui oppose, dans la solution que propose Parménide, « Lumière » et « Nuit », et dont le permanent est constitué). Les jeunes filles cochers représentent les règles épistémiques à respecter, sinon, c'est l'errance (VI, 5, « ils errent » ; VIII, 54 « ils sont dans l'errance »), ou l'impasse (II, 6), Justice et Droit le caractère irréfragable de ces règles, Nécessité la contrainte qu'implique l'objet de la recherche (le réel, ce qui est), la porte la réplique du char mais comme nécessaire révision ou refondation de la théorie en même temps que figure des notions d'obstacle et de rupture épistémologiques, le seuil et le linteau, d'un côté, les battants, de l'autre, étant respectivement à la porte ce que l'essieu et les roues sont au char, la clé la solution au problème (un nouveau modèle théorique capable d'expliquer le monde dans sa totalité et, en particulier, de résoudre l'antinomie entre la permanence et le changement), la demeure de la déesse, enfin, le terme de la recherche comme objet à connaître, à savoir le monde considéré en sa totalité et comme un tout, la déesse étant l'intelligence ou la raison inscrite à la fois dans le monde et dans l'homme, permettant au premier d'être expliqué et au second de découvrir et d'exprimer cette explication. Parce qu'il n'a pas été compris, Parménide n'a pas été reconnu comme l'inventeur de la thématique de la voie et comme fondateur de l'épistémologie. Il n'empêche. Ce qu'il a instauré a fait école et s'est imposé à toute recherche se voulant savante.

À ce niveau de généralité, il n'y a que deux voies possibles : la bonne et la mauvaise. Les deux sont pratiquées. D'après Parménide, la seconde est même la seule qui est suivie par tous ses pairs. Mais une seule est vraie : celle qu'il a tracée et suivie et qu'il enjoint à quiconque de respecter.

## II, 2b : « penser »

Tout dépend de la pensée et de la façon dont elle opère. Pour Parménide, il ne fait aucun doute que l'homme est doté de la « faculté de penser », *noos* (*nous* en ionien-attique, frg. IV, 1 ; VI, 6 ; XVI, 2), et que cette faculté est capable de connaître et, par la parole, d'exprimer et de partager cette connaissance. Mais cette faculté, qui est individuelle même si elle est commune à toute l'espèce humaine, est marquée par la subjectivité<sup>22</sup>. Dès qu'un être humain saisit un fait, aussi réel et objectif soit-il, il le saisit par la pensée, laquelle est subjective. De ce fait, la saisie du réel, dans lequel la pensée elle-même est incluse, devient problématique. Elle peut être exacte ou complètement erronée. Elle peut confondre réel et imaginaire. N'y a-t-il alors aucune issue ?

<sup>22</sup> Dans *Les règles pour la direction de l'esprit*, DESCARTES énoncera comme huitième règle : « Et d'abord nous remarquerons qu'en nous l'intelligence seule est capable de connaître, mais qu'elle peut être ou empêchée ou aidée par trois autres facultés, c'est à savoir, l'imagination, les sens, et la mémoire. »

Parménide pense qu'il y en a une. Certes, l'opinion, *doxa*, est indépassable. Elle est constitutive de la pensée humaine. Mais sa part d'imprécision, de doute et d'erreur peut être considérablement réduite. La pensée, tout d'abord, n'est pas renfermée sur elle-même. Elle a un objet « ce qui est », *to éon*, même lorsqu'elle se donne elle-même pour objet. En second lieu, il y a des règles qui s'imposent à elle, aussi bien dans son rapport au réel que par rapport à son propre fonctionnement. L'acte de pensée, ici désigné par l'infinitif aoriste (*noèsai*), plus loin, au frg. III, par l'infinitif présent, *noein*, doit être un geste réfléchi, un geste sur lequel on revient pour ne pas se laisser piéger par cette subjectivité qui affecte la faculté intellectuelle. Sans doute est-ce cette réflexivité, ce retour de la pensée sur elle-même, qu'exprime aussi le dédoublement que Parménide fait de l'acte de penser entre lui-même et la déesse, *théa*, dont il dit transmettre les propos qu'il a lui-même reçus de sa bouche (I, 22-32 et II, 1). La déesse objectivise et personnalise en quelque sorte les exigences épistémiques qui s'imposent à toute pensée en quête de vérité. Elle signifie que ces exigences transcendent le sujet énonciateur, qu'elles ne sont pas la manifestation d'un moi singulier, mais l'expression d'une grammaire épistémique universelle dont les règles sont à découvrir. Le sujet connaissant n'est pas l'auteur de ces exigences. Il doit les découvrir, les reconnaître et s'y soumettre ; il doit les « écouter », *akousas*, et les « assumer », *komisai* (II, 1).

C'est justement ce à quoi s'est attelé Parménide. En permettant à sa pensée de réfléchir sur son propre exercice, il a découvert les règles internes auxquelles elle doit se soumettre, à savoir les principes d'existence et de non-existence, d'identité, de non-contradiction et même du tiers exclu. Cette découverte, il l'affirme sous la forme d'une alternative entre deux paires de propositions exclusives entre elles.

**II, 3-7 : soit que « est » est et que « n'est pas » ne saurait être ;  
de persuasion « est » est chemin (il suit vérité) ;  
[5] soit que « n'est pas » est et qu'il faut que « est » ne soit pas ;  
ce sentier, je te l'assure, est totalement inexplorable,  
car tu ne pourrais connaître ce qui est assurément pensé comme n'étant pas  
(c'est une impasse)  
ni l'exprimer.**

La thèse est affirmée sous la forme d'une alternative (« soit »... « soit »...) entre deux paires de propositions, exclusives entre elles :

- la première paire, formulée au vers 3 : « que “est” est et que “n'est pas” ne saurait être » ;
- la seconde, énoncée au vers 5 : « que “n'est pas” est et qu'il faut que “est” ne soit pas ».

### **1/ Thèse générale : « que “est” est et que “n'est pas” ne saurait être »**

La première alternative ou, plus exactement, la seule alternative possible, si l'on veut avancer sur le chemin de la recherche, est de penser « que “est” est et que “n'est pas” ne saurait être ». Elle résonne comme un principe, une injonction première absolue et incontournable.

#### **II, 3a : « que “est” est »**

Parménide détaillera à la fin de la première partie de son exposé (VIII, 2b-18) les principales caractéristiques de cette affirmation.

Deux affirmations principales sont posées.

La première est que « “est” est », *estin*, est un énoncé, qu’il est donc le produit d’une énonciation et qu’il y a un énonciateur. En détachant le syntagme « est » de la chaîne discursive habituelle pour le considérer en lui-même et en faire le sujet d’une proposition, Parménide met d’abord en évidence que l’affirmation est un fait de langue.

La seconde affirmation est que ce « est », *estin*, relève du constat. Selon nos grammaires, *estin* (« est ») est la troisième personne du singulier de l’indicatif présent du verbe *einai*, « être », comme « est » en français.

En tant qu’indicatif présent – nous devrions plutôt dire en tant qu’imperfectif<sup>23</sup> – *estin* (« est ») signifie que le procès, état ou action, est envisagé comme effectif, en acte.

En tant que troisième personne de l’indicatif, selon l’appellation de nos grammaires, mais nous devrions dire, comme l’a fort bien analysé Benveniste<sup>24</sup>, en tant que non-personne, *estin* (« est ») signifie que le procès est énoncé comme un pur constat, qu’il est affirmé comme un déictique, comme lorsque, par exemple, nous disons « il pleut », le français ne pouvant cependant se dispenser d’exprimer un sujet : « il ». C’est du reste la situation originelle, conservée pour tous les verbes que nous appelons impersonnels, du type « il faut », « il pleut », etc. La structure que nous analysons comme syntaxique était à l’origine parataxique. En indo-européen et pendant longtemps dans les langues qui en dérivent, il y avait seulement une apposition entre le verbe et l’entité concernée par l’action exprimée par le verbe. Le verbe dit « il y a action de » et le terme placé à côté dit l’entité que cette action concerne. Dire en français « le chien court » résulte d’une transformation qui, en latin ancien, s’exprimait ainsi : « il y a action de courir » (*currit*) « le chien » (*canis*). Du point de vue linguistique, *estin* (« est ») exprime le constat d’un fait réel et en acte, indépendant du sujet qui fait ce constat (il ne dépend pas de sa subjectivité : impression, souhait ou regret, volonté, etc.). Pour cette raison, constater qu’un fait n’est pas se dit, en grec, avec la négation *ou*.

Du point de vue sémantique, le fait important à souligner est que le verbe *einai* (« être ») est un thème d’imperfectif et uniquement un thème d’imperfectif. Là encore, il convient de ne pas se laisser tromper par les tableaux que les grammaires de nos langues modernes nous mettent sous les yeux et qui associent des thèmes verbaux qui n’ont pas de rapport entre eux<sup>25</sup>. Le verbe *einai* n’a pas de thèmes d’aoriste ni de parfait. Les formes qui figurent dans les grammaires sont empruntées à un autre verbe, *gignomai*, qui signifie « devenir », « naître ». C’est la même chose en latin, en français et en bien d’autres langues. Cela signifie que le fait d’exister qu’il énonce est perçu comme étant en cours et non achevé, quel qu’en soit le mode (réel, irréel, éventuel ou potentiel). À l’indicatif, *estin* pris absolument, c’est-à-dire sans sujet particulier exprimé, sans être dit d’une chose particulière, exprime un éternel ou, si l’on préfère, un sempiternel présent.

<sup>23</sup> Nos grammaires françaises distribuent les formes verbales entre modes (indicatif, subjonctif, conditionnel, participe, infinitif et participe) et temps (pour l’indicatif : présent, imparfait, passé simple, passé composé, plus-que-parfait, passé antérieur, futur simple, futur antérieur). Le grec, plus fidèle héritier que le latin d’un état antérieur de la langue, englobait modes et temps dans une répartition plus fondamentale, l’aspect, laquelle opposait l’imperfectif, le perfectif et l’aoriste. L’imperfectif envisage l’action (ou procès) dans sa durée, et le parfait comme achevée. L’aoriste, quant à lui, l’envisage comme notion verbale pure, c’est-à-dire en dehors de toute réalisation.

<sup>24</sup> É. BENVENISTE, « Structure des relations de personnes dans le verbe », *Problèmes de linguistique générale*, p. 228.

<sup>25</sup> Dans son *Introduction à la métaphysique* (p. 80 et s.), M. HEIDEGGER rapproche ainsi les trois racines indo-européennes *es*, *bhû* et *wes* qui servent à former la conjugaison complète du verbe « être ».

Dire « “est” est », c’est reconnaître et affirmer que toute énonciation, pour être vraie, doit être soumise à un premier axiome dont on ne parle pas ou trop peu et que Parménide est le premier à poser : le principe d’existence. L’existence, prise dans son acception la plus large et la plus générale, c’est-à-dire sans l’affirmer de quelque chose de particulier et de concret, est la donnée de fait au-delà de laquelle il n’est pas possible de remonter et sans laquelle rien ne peut être affirmé. Elle relève de l’objectivité. Elle est première.

## II, 3b : « que “n’est pas” ne saurait être »

Cette seconde proposition contient également deux affirmations.

La première est la même que la précédente, à savoir qu’il s’agit d’un fait de langue, un énoncé.

La seconde, en revanche, signifie que la proposition « n’est pas », *ouk esti*, pour être énonçable et énoncée, ne peut être tenue comme la précédente. L’inexistence, en tant que telle, ne peut être affirmée, tout comme l’existence, en tant que telle, ne peut être niée. Il est certes possible de concevoir, *noeîn*, que *estin*, « est », ne soit pas, mais ce ne peut être qu’un concept, une vue de l’esprit, non la réalité que l’on peut constater. D’où l’emploi par Parménide de l’infinitif et de la négation *mè*. En effet, à la différence de l’indicatif, qui exprime le fait comme un constat qui s’impose, l’infinitif énonce ce même fait comme envisagé, comme perçu par une subjectivité qui l’affirme, le pense – *noeî* –, le sait, le veut, etc., d’où, en grec, son emploi après de nombreux verbes de ce type. Le fait n’est pas énoncé dans son existence indépendante, mais dans la saisie qu’en fait un sujet. *Eintai* (« être ») ne renvoie donc pas d’abord à la chose elle-même, à « l’être », mais à la saisie de cette chose. De même, la négation devant l’infinitif *einai* ne peut ici être que *mè*. Il n’y a aucun problème à dire d’une chose particulière qu’elle n’est pas, *ouk esti* (« n’est pas ») à l’indicatif, *ouk einai* (« ne pas être »), à l’infinitif, ou encore *ouk éon* (« n’étant pas »), au participe. Mais il est impossible de le dire d’une manière générale ou absolue. Ce serait contradictoire. Ce serait également une situation absurde, puisque le penser, qui relève lui-même de l’exister, de « est », se nierait lui-même comme existant. La négation *mè* s’impose comme la marque signifiant que l’affirmation *ouk estin* (« n’est pas »), dite d’une manière générale, est un pur concept et ne peut être qu’un pur concept. C’est pour cela que Parménide écrit « que “n’est pas” ne saurait être », *hôs ouk esti mè einai*, et non pas « que “n’est pas” n’est pas », *hôs ouk estin ouk estin*, ou même *hôs estin ouk einai*. En utilisant la proposition infinitive avec la négation *mè*, il veut signifier que l’inexistence n’a strictement aucune consistance, qu’elle n’a d’autre forme d’existence que celle d’un concept. Elle relève non du constat et de l’objectivité, mais de la subjectivité pure. Ce qui implique bien qu’il y ait un énoncé, une énonciation et un locuteur.

Penser et dire que « “est” est et que “n’est pas” ne saurait être », c’est, en réalité, affirmer au moins implicitement, en plus du principe d’existence, deux principes fondamentaux en épistémologie que sont les principes d’identité et de non-contradiction. Si le principe d’identité et le principe de non-contradiction, qui en est la forme négative, s’énoncent habituellement ainsi : « Ce qui est est ; ce qui n’est pas n’est pas », on peut dire que la formulation parméniennienne s’en rapproche de très près. En détachant « est » de la chaîne syntagmatique pour en faire le sujet d’une proposition, Parménide ne fait pas que mettre en évidence que l’affirmation est un fait de langue, il veut signifier que l’attribut n’est pas seulement contenu dans le sujet : il est le même que le sujet<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Dans *La Métaphysique*, Γ, 3, 1005b, 19-30, ARISTOTE définira ainsi le « principe », *arkhè*, de non-contradiction : « il est impossible que le même appartienne et n’appartienne pas en même temps [20] à la même

## II, 4 : « de persuasion “est” est chemin (il suit vérité) »

Le vers 4 précise que « est » est la seule voie possible pour que la recherche soit un « chemin de persuasion », pour soi-même et pour les autres, pour que le chercheur devienne véritablement « quelqu’un qui sait » (I, 3), que son discours puisse faire l’objet d’une « vraie créance » (I, 30). « N’est pas » ne saurait en être une.

La raison en est donnée dans le second hémistichie : l’affirmation « “est” est » « suit vérité », *alètheiè* (*alètheia* en ionien-attique). Elle seule répond au critère fondamental de toute recherche : le vrai. On peut en déduire que l’autre affirmation, selon laquelle – « “n’est pas” serait » – suit l’erreur.

Si l’affirmation « “est” est » « suit vérité », cela signifie que, pour l’Éléate, la vérité n’est pas au terme de la démarche, selon une conception qui ne sera pas absente dans la philosophie grecque ultérieure. Elle n’est pas non plus une donnée de départ, une révélation première, comme cela sera dans le judaïsme, le christianisme, l’islam et, en ce qui concerne Parménide, dans les Mystères auxquels il s’oppose et entend substituer une voie de connaissance que nous qualifions aujourd’hui de scientifique. Elle est à l’intérieur de la démarche elle-même : elle est son exigence épistémique intrinsèque ; elle en est le nom. L’« opinion », *doxa*, à l’inverse de la « vérité », désigne un contenu, un énoncé, une proposition sur le réel.

## 2/ Rejet de la négation de la thèse générale : « que “n’est pas” est et qu’il faut que “est” ne soit pas »

### II, 5 : soit que « n’est pas » est et qu’il faut que « est » ne soit pas ;

Les principes d’existence, d’identité et de non-contradiction sont absolus et ne peuvent être enfreints, sous peine de sombrer dans la confusion et ne rien pouvoir connaître. C’est ce qu’affirme le vers 5, introduit par un « soit » qui, ici, opposé au « soit » du v. 3, a une valeur uniquement disjonctive : « *soit* que “n’est pas” est et qu’il faut que “est” ne soit pas ».

Une lecture rapide, basée sur les apparences formelles, pourrait laisser croire que les deux propositions du v. 5 reprennent celles du v. 3 dans le même ordre, pour en affirmer le contraire :

v. 3a : soit qu’est « est »	3b : et que « n’est pas » ne saurait être
↕	↕

v. 5a : soit que « n’est pas » est	5b : et qu’il faut que « est » ne soit pas
------------------------------------	--

En réalité, la reprise se fait en chiasme. 5a reprend 3b et 5b reprend 3a :

v. 3a : soit qu’est « est »	3b : et que « n’est pas » ne saurait être
	↙ ↘
v. 5a : soit que « n’est pas » est	5b : et qu’il faut que « est » ne soit pas

---

chose et du même point de vue [...] Il est impossible à quiconque de concevoir que la même chose est et n’est pas [...] [25]... Il est manifestement impossible à la même personne de croire en même temps [30] que le même est et n’est pas » (trad. M.-P. DUMINIL et A. JAULIN, *Aristote, Métaphysique*, p. 153). Ce principe se répandra en latin sous diverses formes, comme, par exemple : *idem non potest simul esse et non esse* ou *impossibile est idem simul esse et non esse*.

La proposition du v. 5a exprime le contraire de celle du v. 3b : l'inexistence y est affirmée comme existence. Et la proposition du v. 5b affirme le contraire de celle du v. 3a : l'existence est déclarée comme inexistence. Propositions insoutenables : l'inexistence ne peut être affirmée comme existence ni l'existence comme inexistence. C'est impossible, en vertu même des principes d'identité et de non-contradiction. On peut même, me semble-t-il, y voir ici l'affirmation implicite du principe du tiers exclu, selon lequel, lorsque deux propositions sont contradictoires, elles ne peuvent être ni vraies à la fois, ni fausses à la fois et, d'où son nom de tiers exclu, il ne peut y avoir une troisième hypothèse qui soit médiane entre les deux propositions.

Si donc on tient ces propositions pour vraies, on s'engage sur un « sentier » qui ne débouche sur absolument aucune connaissance. Parménide prend bien soin de rappeler et de préciser que ce qui constitue une « impasse », comme il l'appelle, n'est pas le « non-être » ou « ce qui n'est pas », comme on a l'habitude de traduire *to mèn éon*, mais « ce qui est pensé comme n'étant pas ». *To mèn éon* n'est pas *to ouk éon*. La contradiction absolue qu'oppose Parménide n'est pas entre la pensée et le réel – on peut très bien penser qu'une chose qui est ne soit pas et qu'une chose qui n'est pas soit – mais gît au cœur de la pensée elle-même. Elle est logique. La pensée ne peut connaître ni exprimer ce qu'elle pense comme n'étant pas : « car tu ne pourrais connaître ce qui est assurément pensé comme n'étant pas (c'est une impasse) ni l'exprimer » (II, 7 et 8). Autre façon de dire : le réel, auquel toute pensée doit faire référence pour formuler une proposition vraie et qui est exprimé par le participe présent du verbe être, « l'étant » (*to éon*), fait défaut dans les propositions 5a et 5b. L'absence de réel ne saurait être comprise comme un réel absent.

Ce qui oppose les deux voies tient fondamentalement en ce que, dans la première, la pensée peut accéder au vrai, quand elle respecte des exigences épistémiques et qu'elle se confronte au réel, à « ce qui est », *to éon*, impliqué par le « “est” est » ; dans la seconde voie, au contraire, la pensée s'engage dans une impasse, puisqu'elle se libère des règles épistémiques et de la confrontation avec « ce qui est » pour prendre ce qu'elle produit pour le réel et, donc, confondre l'existence et l'inexistence ou les prendre l'un pour l'autre.

### III : « ... en effet, c'est la même chose “penser ‘est’” et “être” ».

Le frg. III a été transmis isolément du frg. II, parce que l'on n'a pas perçu le sens du propos de Parménide. Et, par la suite, cet isolement a à son tour contribué à interdire l'accès à son intelligence, d'autant plus que celle-ci paraissait évidente. De tous les fragments de l'Éléate, il est celui que retiennent tous ceux qui se sont quelque peu frottés à la philosophie antique. Et la traduction standard en français que l'on en donne semble s'imposer, tant elle n'est qu'un décalque du texte grec : « En effet, c'est la même chose penser et être ». Par cet énoncé, Parménide identifierait la pensée et l'être et serait donc le père de l'idéalisme. Cette thèse est largement partagée, même si les commentateurs les plus récents tordent un peu le texte pour le rendre plus acceptable. Seul, L. Couloubaritsis, p. 538, reconnaît honnêtement que le sens de ce fragment lui échappe et le laisse de côté.

Si nous n'avions du *Poème* de Parménide que ce seul fragment à notre disposition, nous n'aurions pas d'autre choix que l'interprétation suivante, qui n'aurait rien à voir avec une quelconque forme d'idéalisme : si, pour un individu, la pensée est l'activité qui le constitue essentiellement et qui doit commander à tout ce qu'il fait, il est possible de dire que « penser et être, c'est la même chose ». « Être » serait alors à entendre au sens d'exister, exister vraiment pour un être humain. Mais personne n'a soutenu cette interprétation. En effet, puisque ce fragment n'est pas le seul dont nous disposons, rien dans le reste du texte de

Parménide ne l'autorise, comme rien, du reste, n'autorise à identifier l'infinitif *einai* à « l'être ».

Il n'est pas isolé. Il y a même tout lieu de penser qu'il concluait le premier paragraphe de l'exposé parméniénien en en donnant l'ultime explication. L'équivalence n'est pas entre « penser » et « être », comme tout le monde le pense, mais entre « penser “est” », *noeîn estin*, et « être », *einai*. La traduction qu'il convient d'en donner est alors la suivante : « en effet, c'est la même chose “penser ‘est’” et “être” ». On peut comprendre que le lecteur, faute de signes diacritiques, n'ait pas été alerté sur ce qui pouvait être mis en évidence par la seule façon de le dire. Parménide n'a pas davantage pris la peine de dire que *estin*, « est », est un indicatif et *einai*, « être », un infinitif. Du reste, nous ne savons rien sur le métalangage grammatical qui pouvait avoir cours à son époque dans l'enseignement de la langue orale et écrite. Tout ce que nous savons est bien plus tardif. Mais on ne saurait tirer argument de ce silence et de notre ignorance pour conclure à son inexistence. L'art architectural offre un cas similaire : ce n'est pas parce qu'on l'ignore que n'a pas existé le vocabulaire technique extrêmement précis qui a permis la conception et la construction de tant de temples, de théâtres et de bien d'autres monuments. Nous ne saurons donc jamais si Parménide a eu une connaissance intuitive de ce que nous, nous appelons, à la suite des grammairiens anciens, l'indicatif ou l'infinitif, ou s'il a repris ces catégories à une grammaire d'enseignement existant à son époque. La trouvaille capitale qu'il a faite, en revanche, fut de percevoir le lien étroit qui unit la pensée et le langage. Il perçut qu'il y a des correspondances entre la première et la seconde, qu'il y a des « catégories de langues » qui sont en même temps des « catégories de pensée », pour reprendre les termes du titre d'une étude d'Émile Benveniste qui a beaucoup irrité les philosophes<sup>27</sup>. Impossible, rétorquera-t-on. Parménide aurait été le seul à faire cette découverte, des siècles avant tous les autres et sans en laisser d'autres traces plus explicites. Mais le fait est là. Il en a eu conscience : en témoigne le proème dans lequel, en un langage métaphorique compliqué mais clair quant à sa signification générale, il veut faire comprendre qu'il a franchi un seuil capital sur le chemin de la connaissance, ou, plutôt, qu'il faisait franchir le seuil nécessaire et ultime qui fait accéder au siège de la pensée. Le premier, il a reconnu qu'il y a une équivalence entre « penser “est” », *noeîn estin*, et « être », *einai*.

En donnant « penser “est” », *noeîn estin*, comme équivalent de « être », *einai*, l'Éléate exprime d'abord de façon aussi nette que concise la valeur de l'infinitif. *Einai*, « être », est à la fois ce concept et cette forme linguistique de *estin*, « est », quand l'esprit le « pense », *voeî*, et l'« énonce », *légei* ou *phrazei*. Précisons enfin que le grec distingue nettement entre deux situations dans cette saisie :

- la première est celle où le sujet entend dire que la réalité qu'il saisit est envisagée comme réelle et objective. Dans ce cas, qui rejoint celui de l'indicatif, la négation sera *ou*.
- La seconde est celle où le sujet met l'accent non pas sur la réalité saisie mais sur la saisie elle-même en tant que subjective. Dans ce cas, la négation sera *mè*.

Dans le frg. III du *Poème*, il n'y a pas de négation exprimée. Mais l'équivalence qui est faite entre *noeîn estin*, « penser “est” », et *einai*, « être », vient conclure une longue phrase dans laquelle cette équivalence est donnée comme positive, quand on tient que « est » est (v. 3a) : il y a bien une réalité objective que la pensée saisit et que l'infinitif exprime ; mais qui est négative, quand on tient que « n'est pas » est (v. 3b et 5a) ou que « est » n'est pas (v. 5b) : dans ce cas, la subjectivité qu'implique la pensée l'emporte sur l'objectivité. L'erreur

<sup>27</sup> É. BENVENISTE, « Catégories de pensée et catégories de langue », in É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I, p. 63.

fondamentale que commettent ceux qui prennent l'un pour l'autre « est » et « n'est pas » est d'oublier le travail de la pensée : ils confondent « est » et « être ». Ils confondent *ou* et *mè*. Ils ne voient pas que « être » est la catégorie dans laquelle « est » est saisie par la pensée, dès lors que celle-ci le pense. La porte est alors ouverte à la méprise et à la confusion. C'est parce qu'il y a le « penser », *noein*, qu'il est aussi possible de se tromper, de confondre l'inexistence avec l'existence.

Ainsi, le frg. III, d'obscur ou d'aberrant qu'il peut paraître coupé de son contexte, prend toute sa force conceptuelle et énonce le principe épistémologique qui fonde le propos du frg. II. *Estin*, « est », est le fait ultime et irréductible auquel Parménide parvient au terme de sa quête de l'originnaire, fait à partir duquel il est désormais possible de soumettre à l'examen la réalité, c'est-à-dire le réel au travers de ce que l'on en pense et de ce que l'on en dit, examen qui était affirmé dans les derniers vers du proème et qui est encore explicitement affirmé dans le frg. V.

## **B/ Explicitation : frg. V-VII**

### **1/ Explicitation de la proposition « “est” est » : frg. V et VI, 1**

Du développement qui devait être consacré à l'explicitation et à la justification de la première proposition énoncée en II, 3a, « “est” est », il ne reste que deux lignes et demie : le frg. V, d'un vers et demi seulement, et le premier vers du frg. VI.

#### **Frg. V**

« est » m'est le point commun  
d'où je pars (à ce point je reviendrai et reviendrai encore).

#### **Frg. VI, 1**

Il faut dire ceci et penser ceci : « étant » / « être », car « est » / « être » ;

#### **V, 1-2 :**

« est » m'est le point commun  
d'où je pars (à ce point je reviendrai et reviendrai encore).

Le frg. V donne une indication précieuse sur la façon dont Parménide a compris sa recherche. Il précise que « est », *estin*, est le point ultime auquel on parvient dans la quête de l'intelligence des choses, point à partir duquel il est ensuite possible d'engager toute recherche et auquel il faut sans cesse revenir. Sont pointées, ici, de manière implicite, les deux notions d'originnaire et d'origine. L'originnaire est ce que l'on vise comme étant l'explication ultime pour une question que l'on se pose, explication au-delà de laquelle il n'est pas possible d'aller plus loin. Comme tel, il est inaccessible, car tout questionnement est soumis à la règle du *regressus ad infinitum*, de la régression à l'infini. Mais si le questionnement est fermé, précis, non ouvert sur l'indéfini, s'il porte seulement sur la base ultime dont il faut s'assurer pour produire, par exemple, un discours vrai, il devient alors possible d'arrêter la démarche quand cette base a été trouvée. Elle est alors transformée en origine, en point de départ réel, à partir duquel un discours peut être construit et auquel il faut revenir sans cesse pour s'assurer qu'il n'y a pas de déviance ni d'errance<sup>28</sup>. Parménide pense avoir trouvé ce point ultime en

<sup>28</sup> On ne peut ici éviter de penser à Descartes et à son *cogito* comme première vérité qui s'impose à l'esprit de manière immédiate et indubitable et à partir de laquelle il est possible de déduire toute autre réalité.



« est », constaté et énoncé. « Est » est ce qui permet d'établir le vrai en discriminant entre les « opinions », *dokounta* ou *doxai*, tâche annoncée dans les deux derniers vers du poème.

« Commun », *xunon*, affirme trois choses :

- que « est » est le point commun du réel, de « ce qui est », *to éon*, dont il va être question par la suite ;
- que « est » est le point commun de toute « pensée », *noëma* ou *noein*, laquelle, sous la forme de la « raison », *logos*, comme l'a écrit Héraclite, est ce qui est commun à tous : « Ceux qui parlent de façon réfléchie, *xun nôi*, doivent nécessairement s'appuyer sur ce qui est commun, *xunôi*, à tous... » ; « Il faut obéir à ce qui est commun, *xunôi* ; mais alors que la raison est en commun, *xunou*, la plupart des hommes vivent comme s'ils possédaient une réflexion particulière »<sup>29</sup>. B. Cassin reconnaît, p. 213, que l'adjectif « commun », *xunos*, a déjà reçu une signification forte chez Héraclite, disant même qu'il « l'étymologise même en *xun noôi* ». Et, revenant à Parménide, elle dit très justement : « Le point de départ de la déesse, à savoir le “est”, loin d'être indifférent, est plutôt surdéterminé : il est début et fin, alpha et oméga, elle en part et ne cesse d'y revenir, puisqu'il est au début (“est”) et à la fin du récit (“l'étant” à travers quoi “est” se dit) ; il est en même temps le point de départ le plus commun, le premier énoncé, celui qui est nécessaire à tous les autres, et dont tous les hommes peuvent pratiquer la logique » ;
- que « est » est enfin le point commun du réel et du penser ; il fonde et assure leur rencontre. C'est ce qu'affirmera plus loin, je crois, les v. 34-36 du frg. VIII : « C'est la même chose penser et ce pourquoi il y a pensée. / Car, sans ce qui est dans lequel “est” est exprimé, / tu ne trouveras ce “penser” ».

C'est parce qu'il rassemble ces trois fonctions que « est » peut être considéré et affirmé comme le « cœur non tremblant de vérité bien persuasive » (I, 29).

C'est donc à ce « est » qu'il faut revenir sans cesse pour vérifier si le propos que l'on tient est toujours valide et sur lequel Parménide ne cesse de revenir dans la première partie du *Poème* : « à ce point je reviendrai et reviendrai encore » (V, 2).

## VI, 1 : Il faut dire ceci et penser ceci : « étant » / « être », car « est » / « être » ;

Le premier vers du frg. VI devait certainement conclure la justification que la voie « est » est la seule valide. Sa lecture est particulièrement difficile, non en raison du sens des mots, mais à cause de l'absence de syntaxe qui les relie. Pour faire droit à cette absence de syntaxe, je propose de voir dans ce vers le même mode d'expression brachylogique que dans bien d'autres passages du *Poème*, et de lire les quatre formes verbales *éon* « étant », *emménai*, « être », *esti*, « est » et *einai* « être », comme des autonymes. Celles-ci forment deux paires, dont les termes entretiennent en chacune les mêmes rapports, même s'ils ne sont pas explicités, d'où l'introduction de barres obliques dans ma traduction : « Il faut dire ceci et penser ceci : “étant” / “être”, car “est” / “être” ».

Le mieux est de partir de la proposition formulée en fin de vers, « car “est” / “être” », puisqu'elle donne l'explication de la proposition précédente, « “étant” / “être” ». L'expression reprend le frg. III, dans lequel l'identification a été faite entre « penser “est” » et « être ». Il me semble qu'il faut la comprendre ainsi : « “être” est “est” », en tant que celui-ci est pensé.

<sup>29</sup> Traduction J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite. Fragments*, frg. 119.1 et 2, p. 300 (DK, 22 B 114 et B 2 ; M. MARCOVICH, 23 ; M. CONCHE, 57 et 7).

Or, s'il y a correspondance entre *estin*, « est », et *einai*, « être », en tant que le second est la saisie conceptuelle du premier, il y a aussi la même correspondance entre ce *einai*, « être », remplacé dans la première partie du vers pour des raisons métriques par la forme dorienne ou éolienne, *emménai*, et le participe présent *éon*, « étant ». *Emménai*, « être » est à *éon*, « étant » ce que *einai*, « être » est à *estin*, « est ». Il y a bien un réel, *éon*, compris ici selon la même généralité que *estin*, que la pensée saisit lorsqu'elle pense comme « il faut », *khre*. La relation entre les deux termes *éon* et *emménai* est elliptique comme dans la proposition explicative qui suit. Le participe imperfectif *éon*, sans article, ne désigne pas une chose existante particulière ni même l'être en général, car cela excluerait le penser et le dire de ce qui est, mais, d'une manière la plus générale possible, « qui est ».

La conclusion que donne ce vers à l'explicitation de « “est” est » introduit pour nous, aujourd'hui, deux nouveautés dont il a très vraisemblablement été question dans le passage perdu.

La première est le parler, *légein*, que l'Éléate place aux côtés du penser, *noein*, les mettant sur le même plan. À vrai dire, le parler a déjà été au moins implicitement affirmé dans le *estin*, « est », comme le dire déictique de l'évidence, référence première de toute diction du vrai, qu'elle soit immédiate ou médiatisée par un instrument ou un concept. Ici, il s'agit d'un dire au sens second, comme le *muthos* de la déesse (II, 1), un dire qui est l'expression d'une pensée et qui, en conséquence, peut énoncer du faux aussi bien que du vrai, comme cela a été dit à la fin du frg. II : « car tu ne pourrais connaître ce qui est assurément pensé comme n'étant pas (c'est une impasse) ni l'exprimer ».

La seconde nouveauté est l'introduction de ce troisième mode du verbe « être », celui du participe présent : *éon*, « qui est ». L'apparition de ce *éon*, pour fugitive qu'elle soit en considération de ce qui nous reste de cette section du *Poème*, est capitale. En fait, c'est la seconde occurrence. Parménide avait déjà employé cette forme participiale avec l'article, mais, de manière négative, à la fin du frg. II que je viens justement de citer. Il y reviendra longuement dans la conclusion de la première partie, frg. VIII, 19-51a, pour en décrire les multiples caractéristiques, et dans le frg. IV, qui se rattache certainement à la seconde partie. Si l'infinitif *einai*, « être », renvoie à la saisie subjective et conceptuelle de *estin*, « est », le participe *éon*, « étant », renvoie à la saisie objective et, pourrait-on dire, matérielle de ce même *estin*, « est ». Il est le référent à la fois interne à « est » et externe à l'énonciateur sans lequel « est » serait une coquille vide, un pur concept. Sans cette confrontation la pensée se mouvrait dans son propre monde, dans cet idéalisme que l'on a malencontreusement prêté à Parménide. *To éon* ne désigne pas « l'Être » comme concept général et absolu, mais le réel dans ce qu'il a de plus concret.

## 2/ Réfutation des fausses voies : frg. VI, 2-9 et VII

Après la justification de « est “est” » devait suivre la « réfutation », *élegkhon* (VII, 5), des deux thèses liées entre elles et considérées comme insoutenables, à savoir celle qui considère que « “n'est pas” est », rejetée en II, 3b et formulée en II, 5a, et celle qui, énoncée en II, 5b, affirme au contraire que « est » n'est pas. Parménide commence par écarter la première thèse, qu'il appelle ici « la première voie de recherche » (v. 2-3), puis, reprenant les deux thèses du v. 5 du frg. II, il les regroupe en une seule, parce que les tenants de ces deux thèses pensent que « être et ne pas être sont le même et non le même ».

### a) Réfutation de la voie « “n’est pas” est » : frg. VI, 2-3

#### Frg. VI, 2-3

mais « rien [s.e. n’être] » / « n’est pas ». Ceci, moi, je t’ordonne de le méditer.  
Car je t’<écarte> de cette première voie de recherche,

La proposition « Mais “rien n’être” / “n’est pas” » s’oppose à la fois à l’affirmation précédente, « “est” / “être” », et au développement qui précède sur l’explicitation que « “est” est ». Ce que marque le « mais ».

Opposée à « “est” / “être” », qu’elle reprend de manière négative, cette proposition est construite de la même manière. C’est pourquoi, je pense qu’il faut sous-entendre *einai*, « être » après « rien » : « mais “rien [s. e. n’être]” / “n’est pas” ». Le rapport entre les deux termes, « rien n’être » et « n’est pas », est analogue à celui qu’il y a entre « est » et « être », mais avec une différence capitale : si « “être” est “est” », en tant que celui-ci est pensé et renvoie à un réel, « rien n’être » « n’est pas », c’est-à-dire ne peut avoir d’autre mode d’existence que conceptuel. C’est une pensée sans contenu ou, plutôt, une pensée qui a pris pour objet réel le concept que sa rencontre avec l’objet réel a fait naître. « Rien n’être » est à entendre comme si l’on disait : « que rien ne soit ». C’est une pure hypothèse. Dans le texte grec, la négation contenue dans le pronom « rien » est *mè* et non pas *ou*, conformément à ce que j’ai dit sur la distinction entre les négations *ou* et *mè*. L’inexistence en tant que telle n’a pas d’autre contenu que conceptuel.

Si, rejetant le parallélisme entre la première proposition du v. 2 – « rien n’être / n’est pas » – et la dernière du v. 1 – « “est” / “être” » –, on ne considérerait plus le « est » comme un autonome mais comme un verbe dont le sujet serait « rien », le sens général de la proposition ne serait pas modifié. L’argumentation perdrait seulement de sa force.

La fin du v. 2 et le v. 3 explicitent seulement le début du vers 2, comme l’a bien vu B. Cassin, p. 166. « Ceci, moi, je t’ordonne de le méditer, / car je t’<écarte> de cette première voie de recherche ». « Rien n’être / n’est pas » est ce que Parménide et avec lui quiconque cherche à acquérir une vraie connaissance se doivent de méditer. Cette thèse est qualifiée de « première voie ». Cette « première voie », en réalité une impasse, a été définie au frg. II, 5a comme la seconde voie, celle qui est à ne pas suivre : « que “n’est pas” est ». Pour comprendre le raisonnement de Parménide, il est nécessaire de reprendre sous la forme affirmative ce qu’il vient d’énoncer de manière négative. L’homme réfléchi dit, de manière négative : « rien n’être / n’est pas ». L’irréfléchi prétend affirmer, de manière positive : « “n’est pas” est ». La déesse, alias la raison, impose de s’écarter de cette pseudo-voie.

La conjecture de Diels qui complète le vers 3 par *eirgô*, « j’écarte », est tout à fait plausible. Elle s’inspire du v. 2 du fragment suivant, le frg. VII, 2.

### b) Réfutation de la voie qui confond « être » et « ne pas être » : frg. VI, 4-9 et VII

La seconde voie ou impasse dont la déesse veut écarter Parménide est celle qu’elle a énoncée dans le frg. II, v. 5b et qui est l’autre versant de la même confusion : « qu’il faut que “est” ne soit pas ».

#### Frg. VI, 4-9

et ensuite de celle sur laquelle assurément errent les mortels  
[qui ne savent rien,

[5] bicéphales : une incapacité en leur  
poitrine dirige une pensée errante ; ils se laissent porter,  
sourds en même temps qu'aveugles, hébétés, race sans discernement,  
pour qui être et ne pas être est pensé comme étant le même  
et non le même. Chez tous le chemin est réversible.

### Frg. VII

Car il n'est pas à craindre qu'un jour ceci soit dompté : être < considérées  
[comme réelles > des choses < qui sont saisies comme > n'étant pas.  
Mais toi, écarte ta pensée de cette voie de recherche,  
et que l'habitude ne te force à suivre cette voie tant essayée :  
mouvoir un regard sans but, une ouïe résonnant de bruits confus,  
[5] la langue aussi ; mais, par la raison, juge de la réfutation éminemment  
[éristique  
par moi prononcée.

La suite du frg. VI porte sur cette double erreur. Les mortels mélangent et confondent ce qui est avec ce qui n'est pas, et ce qui n'est pas avec ce qui est, ne respectant pas ce que l'on appellera plus tard les principes d'identité et de non-contradiction, dont Parménide donne ici une formulation qui évoque celle que donnera Aristote<sup>30</sup> : « être et ne pas être est pensé comme étant le même et non le même » (VI, 8-9). Ici la négation est *ou* et non *mè*, car les mortels prennent position sur le réel. Ils ne se rendent pas compte qu'ils posent un acte conceptuel et confondent cet acte avec le réel. En affirmant, d'un côté, que « que “n'est pas” est », et, de l'autre, « qu'il faut que “est” ne soit pas », ils méritent d'être qualifiés de « sourds en même temps qu'aveugles » (VI, 7), d'« hébétés » (VI, 7), et, ce qui révèle les deux formes de la même impasse, de « mortels bicéphales qui ne savent rien » (VI, 4-5), ou de « races qui ne discernent pas » (VI, 7). Leur (faux) « chemin », *kéleuthos* (VI, 9), peut donc lui aussi être qualifié de « réversible », *palintropos*.

Parménide peut conclure sa réfutation des fausses voies ainsi : « Car il n'est pas à craindre qu'un jour ceci soit dompté : être < considérées comme réelles > des choses < qui sont saisies comme > n'étant pas ». La traduction apparaîtra plus comme une paraphrase que comme une traduction proprement dite. Mais je n'ai pas trouvé de meilleure solution pour rendre la nette opposition qui est faite entre *einai*, « être », et *mè éonta*, « n'étant pas ». Tous les commentateurs, en effet, traduisent comme s'il y avait *ouk éonta*<sup>31</sup>. La négation est *mè* et ne peut être que *mè*, lorsqu'il s'agit de nier non pas une chose déterminée, mais, comme ici, le réel considéré dans sa plus grande généralité. Elle oblige à comprendre le syntagme *mè éonta* : « des choses saisies comme n'étant pas » et non « des choses qui ne sont pas ». Si cette observation est juste, *einai*, « être », doit alors être compris comme précédemment : « penser “est” », *noein estin*, et non comme une simple affirmation d'existence. D'où ma traduction : « être considérées comme réelles des choses qui sont saisies comme n'étant pas ». Parménide n'exprime pas une tautologie, mais une impossibilité logique en même temps qu'ontologique. Il y aurait contradiction à penser le contraire. Il peut donc affirmer en toute assurance que cela « ne risque pas d'être un jour dompté », même si certains, qu'il a qualifiés de « mortels bicéphales » ou de « races qui ne discernent pas », pensent pouvoir le faire en

<sup>30</sup> Voir plus haut, note 26.

<sup>31</sup> Par exemple, M. CONCHE traduit *einai mè éonta* par « des non-étants être », p. 115 ; B. CASSIN par « être des non-étants », p. 85 ; D. O'BRIEN et J. FRERE, par « des non-êtres sont », *Le Poème de Parménide*, p. 32. Cette traduction est reprise dans J. FRERE, p. 143-152 ; L. COULOUBARITSIS, par « faire être les choses qui ne sont pas dans le présent », p. 543 ; A. VILLANI par « les choses qui ne sont pas à être », *Parménide. Le poème*, p. 34 ; J. BOLLACK, par « faire que soient les choses qui ne sont pas », p. 137, etc.

brisant les liens de la logique la plus élémentaire. Ici, peut-on le remarquer au passage, l'Éléate affirme à nouveau avec clarté les principes de non-contradiction et d'identité qu'il a déjà énoncés dans les fragments précédents II et VI et qu'il reprendra en VIII, 29.

Ce n'est pas ainsi que Platon, dans *Le Sophiste* (237a et s.), interprètera ce premier vers du frg. VII, si, du moins, l'on en juge par les traductions. Auguste Diès, le traducteur du livre dans *Les Belles Lettres*, traduit ce vers : « Non, jamais tu ne plieras de force les non-êtres à être »<sup>32</sup> ? N.-L. Cordero, quant à lui, rend ainsi ce vers dans la traduction française des *Œuvres complètes* de Platon dirigée par L. Brisson : « Que ceci ne soit jamais imposé : qu'il y a des choses qui ne sont pas »<sup>33</sup>. Aristote citera également ce vers dans une critique des Platoniciens qui ont « cru que tous les êtres n'en formeraient qu'un seul, à savoir l'Être lui-même, si on n'arrivait pas à résoudre et à réfuter l'argument de Parménide : *Car jamais on ne fera que ce qui est n'est pas*. Il était donc, croyait-on, nécessaire de montrer que le Non-Être est »<sup>34</sup>.

Dans la suite du fragment, Parménide opère de la même façon que dans le fragment précédent (le frg. VI). Il reprend la sentence négative du premier vers de manière positive, c'est-à-dire à partir de ceux qui considèrent comme réelles des choses qu'ils saisissent pourtant comme n'étant pas, à savoir ceux qui suivent la seconde voie, en fait ceux qui s'engagent dans une impasse. La déesse, alias la raison, le pousse à « écarter sa pensée de cette voie de recherche » (v. 2), pratiquée par des personnes qui, cette-fois ci, sont ne sont plus décrites comme « sourdes », « aveugles » ou « hébétées » (VI, 7), mais comme dirigeant leur regard... dans le vague – l'opposition entre *nôman*, « diriger » et *askopon*, « sans objectif », relève de l'oxymore et souligne la contradiction interne du propos des prétendus « savants », *eidotes* –, n'entendant et ne prononçant que des bruits confus, c'est-à-dire inarticulés parce que non soumis à la raison (*logos*).

Une première conclusion peut dès lors être tirée : l'idée que cette voie, qui repose sur l'affirmation que « est » n'est pas et que « n'est pas » est, a désormais reçu sa réfutation, *élegkhon*. Celle-ci est qualifiée de *poludèrin*, « qui donne lieu à beaucoup de combats » (VII, 5), terme que, faute d'en trouver de plus pertinents, j'ai rendu en français par l'adjectif « éristique », repris à un terme grec ultérieur à Parménide, *éristikos*, « relatif à la controverse ». Il s'agit bien d'une rude bataille à mener, tant les partisans de la voie-impasse ne sont pas disposés à en sortir mais portés à défendre leurs positions. Deux traits sont à remarquer. Le premier est l'usage du terme *logos*, la « raison », d'après laquelle l'auditeur de la déesse, Parménide, doit juger la réfutation que celle-ci vient de prononcer. Car c'est bien en conformité avec ce *logos* que la déesse, alias la pensée, s'est exprimée, lequel *logos* est le propre de l'homme et le fondement du discours de la déesse qui, par référence aux dieux, est appelé *muthos*. L'autre trait est l'invitation que la déesse fait à Parménide et, à travers lui, à tout un chacun : s'il répond à des exigences qui, en tant que telles, transcendent l'opinion de tout homme, le *logos* n'en est pas moins émis par un sujet, par un individu qui, en s'y conformant, peut dire « je ». Parménide énonce ici de manière forte que la vérité n'est pas une énonciation anonyme ou collective qui s'impose d'en-haut aux membres du groupe, mais l'énonciation d'un individu qui s'efforce de transcender son moi pour accéder au « je » épistémique. Ce qui implique la controverse, la discussion serrée avec d'autres « je ».

<sup>32</sup> PLATON, *Le Sophiste*, trad. A. DIES, p. 237.

<sup>33</sup> PLATON, *Le Sophiste*, trad. N.-L. CORDERO, p. 1836.

<sup>34</sup> ARISTOTE, *La Métaphysique*, traduction J. TRICOT, II, p. 807-808.

## C/ Conclusion : les caractéristiques de « “est” est » et de « l’étant » : frg. VIII, 1-51a

Lorsqu’il a reconstitué l’œuvre de Parménide, H. Diels, l’éditeur de référence, a estimé à bon droit que le frg. VIII était la suite immédiate du frg. VII. Il ne les a pas cependant réunis, mettant mieux ainsi en relief le changement de sujet. Ce fragment est le plus long du *Poème*. Il fait 61 vers. Mais il ne traite pas d’un seul sujet. Seuls, les 50 premiers appartiennent à la première partie du *Poème*. Ils en sont la conclusion, comme l’Éléate l’annonce lui-même :

### Frg. VIII, 1-2a :

Ne reste plus que le seul exposé de la voie :

« est » est.

« “Est” est », *estin*. Cet énoncé est proprement un axiome, à savoir une « proposition évidente pour quiconque en comprend le sens sur laquelle repose toute démonstration, mais qui est elle-même indémontrable »<sup>35</sup>. Ici, axiome doit être entendu au sens strict, c’est-à-dire non au sens de postulat, auquel l’évidence fait défaut. Par ailleurs, il est de l’ordre du constat, du déictique, un jugement sur le réel, le jugement d’existence. Par là, il se distingue nettement de l’axiome mathématique, lequel est une proposition énoncée comme base de départ d’un système hypothético-déductif et indépendant du réel. « Est » est bien le point originaire ultime auquel on remonte et auquel toute « opinion », *doxa*, devra être confrontée.

C’est bien cela que Parménide a saisi et veut signifier, même s’il ne l’énonce pas dans notre métalangage. Aussi bien ne parle-t-il pas de « preuves » ou de « démonstration », mais seulement de « signes », *sēmata*, de traits caractéristiques qui sont à la fois des indices et des propriétés au sens qu’a ce mot en mathématiques. Ceux-ci sont répartis en deux sections bien distinctes. La première concerne « “est” est », *estin*, proprement dit, la seconde la composante fondamentale de « est », « l’étant », *to éon*, à savoir le réel, l’objet interne sans lequel « est » n’aurait absolument aucune consistance et ne serait qu’un nom, *onoma*.

## 1/ Les caractéristiques de « “est” est » : frg. VIII, 2b-18

### Frg. VIII, 2b-18

Sur elle sont des signes

très nombreux que, étant inengendré et impérissable, « est » est

entier, d’un genre unique, non tremblant et sans fin ;

[5] jamais il n’était ni ne sera, puisque maintenant il est, à la fois tout entier,

un, constant. Quelle génération lui chercheras-tu ?

Comment, par quel moyen a-t-il crû ? Je ne te laisserai pas non plus dire et penser

que c’est de rien : car on ne peut ni dire ni penser

que « est » n’est pas. Quel besoin, précisément, l’aurait poussé

[10] à naître après plutôt qu’avant, à partir de rien ?

Ainsi, il faut qu’il soit absolument ou pas du tout.

Jamais non plus une force digne de créance ne permettra que de rien

advienne quelque chose à côté de lui : c’est pourquoi Justice

n’a pas relâché ses entraves pour lui permettre de naître et de périr,

[15] mais le tient. Le jugement à ce sujet réside en ceci :

« est » est ou « n’est pas » est. Elle a donc jugé, comme [l’a fait] Nécessité,

d’en laisser une impensée, innommée, car ce n’est pas

<sup>35</sup> P. FOULQUIE et R. SAINT-JEAN, *Dictionnaire de la langue philosophique*, s. u. « axiome », <sup>2</sup>1969, p. 64.

une vraie voie, de sorte que l'autre demeure et est vraie.

Les caractéristiques principales que Parménide reconnaît à « est », *estin*, en tant que sujet de l'axiome d'existence proprement dit, ont toutes pour objectif de montrer qu'il est, si on le considère comme tel, un sempiternel présent, sans changement aucun.

L'affirmation la plus nette est sans doute celle du vers 5 :

**VIII, 5 : « jamais il n'était ni ne sera, puisque maintenant il est »**

Parménide ne disposait pas du métalangage qui sera trouvé après lui. Mais, par cette affirmation, il explicite nettement et sans ambiguïté qu'il a parfaitement saisi la portée de *estin*, « est », en tant que troisième personne du singulier de l'indicatif présent du verbe *einai*, « être », comme je l'ai fait plus haut. Il révèle ici, s'il en était besoin, qu'il en était tout à fait conscient. « Maintenant il est » ne désigne pas l'instant présent par opposition aux instants infinis de la temporalité. Ce « maintenant », *nun*, désigne un sempiternel présent.

Tout le développement peut être considéré comme une série de variations sur ces deux caractéristiques majeures :

**VIII, 3 : « inengendré et impérissable »**

N'étant pas, en tant que tel, de l'ordre des réalités concrètes et singulières, « est » n'en a pas les traits ; il n'est pas affecté par le temps et l'espace. Aussi est-il dit « inengendré et impérissable ». Il ne connaît ni la naissance, ni le dépérissement et la mort.

**VIII, 4 : « entier, d'un genre unique, non tremblant et sans fin »**

- « entier », *oulon* : il n'y a rien à l'intérieur de « est », si l'on peut parler de la sorte, qui ne serait pas « est » au sens plein du terme. Il n'est pas composé de parties. Il n'est pas divisible.
- « d'un genre unique », *mounogènes*. Ce qualificatif a donné lieu à discussions, certains commentateurs trouvant, en particulier, qu'il était en contradiction avec « inengendré » donné au vers précédent et dont il partage la racine<sup>36</sup>. Tous pensent qu'il s'agit de l'être et non de « est ». Il me semble que cet adjectif ne doit pas être interprété en référence à la génération. *Génos* a aussi le sens de « genre », de « classe » ou de « catégorie ». Aussi bien peut-on rendre *mounogènes* par « d'un genre unique » ou « unique en son genre ». Une fois encore, l'Éléate emprunte un terme à un autre registre pour le faire glisser dans le registre épistémique qu'il inaugure.
- « non tremblant », *atrêmes*, d'où « immobile ». Cet adjectif n'apporte rien de nouveau sur « est », si ce n'est de dévoiler clairement pour celui qui ne s'en serait pas encore rendu compte que « est » est bien le « cœur », *ètor*, de la « vérité », *alètheiès*, qui avait été annoncé de manière énigmatique dans le proème (I, 29) et où il faisait oxymore, le cœur étant, par définition, constamment en mouvement quand il est vivant. Mais, par le jeu de la métaphore, *ètor*, « cœur », désignant ici ce qui est fixe et sans mouvement aucun, prend un sens nouveau qu'il n'avait pas jusqu'alors, celui de « centre », sens que le mot français « cœur » a également.

<sup>36</sup> Sur ces discussions, voir M. CONCHE, p. 131-132 et B. CASSIN, p. 220-221.

- « sans fin », *atéleston*. Cet adjectif va dans le même sens que les précédents. Il fait difficulté depuis l'Antiquité, dans la mesure où l'on comprend que tout ce développement concerne « l'étant » et non pas « est » et, en conséquence, qu'il est en contradiction avec les deux prédicats « non sans fin », *ouk atéleutèton* (v. 32) et « fini de toutes parts », *tétélesménon... / pantothén* (v. 42-43) qui, eux, concernent effectivement « l'étant », *to éon*. Aussi a-t-on voulu le corriger pour lui faire dire le contraire. Mais, dans ce passage, Parménide examine *estin*, « est », en tant que tel et non dans les limites que « l'étant » lui impose « accidentellement », pourrait-on dire.

### VIII, 5b-6a : « à la fois tout entier, / un, constant

- « tout entier », *pan* : synonyme de « entier », *oulon* (v. 4).
- « un », *hén* : il n'y a pas une pluralité de « est » – il est unique – ; et, en interne, il ne se divise pas – il est un.
- « constant », *sunékhés* : beaucoup de commentateurs, pensant qu'il s'agit de l'être, traduisent *sunékhés* par « continu », sens spatial qu'il peut tout à fait avoir et qui est reconnu plus loin à « l'étant », *to éon* (VIII, 24 : *xunékhés*). Mais s'agissant de « est », ce sens ne convient pas. Ici, me semble-t-il, Parménide veut dire que « est » ne connaît aucune sorte d'interruption temporelle. Il est toujours « actuel » : « maintenant il est » (v. 5).

### VIII, 6b-7a : Quelle génération lui chercheras-tu ? Comment, par quel moyen a-t-il crû ?

Ces deux propositions reprennent sous forme de question l'adjectif « inengendré » du v. 3.

### VIII, 7b-18

**Je ne te laisserai pas non plus dire et penser  
que c'est de rien : car on ne peut ni dire ni penser  
que « est » n'est pas. Quel besoin, précisément, l'aurait poussé  
[10] à naître après plutôt qu'avant, à partir de rien ?  
Ainsi, il faut qu'il soit absolument ou pas du tout.  
Jamais non plus une force digne de créance ne permettra que de rien  
advienne quelque chose à côté de lui : c'est pourquoi Justice  
n'a pas relâché ses entraves pour lui permettre de naître et de périr,  
[15] mais le tient. Le jugement à ce sujet réside en ceci :  
« est » est ou « n'est pas » est. Elle a donc jugé, comme [l'a fait] Nécessité,  
d'en laisser une impensée, innommée, car ce n'est pas  
une vraie voie, de sorte que l'autre demeure et est vraie**

Le paragraphe final sur « est » en tant que tel reprend les affirmations fondamentales qui ont été énoncées et répétées dans la première partie du *Poème*, pour conclure de la manière la plus nette que la voie qui énonce que « “n'est pas” est » et que « “est” n'est pas » est fausse, qu'elle ne peut être ni pensée ni nommée, et que, seule, demeure et est vraie la voie qui reconnaît en les séparant clairement que « “est” est » et que « “n'est pas” ne saurait être ».

La nouveauté de ce paragraphe est de faire intervenir deux entités personnifiées : « Justice », *Dikè* (v. 14) et « Nécessité », *Anagkè* (v. 16). « Justice » a été mentionnée dans le proème, où elle tient un rôle capital, puisque c'est elle qui, à côté de « Droit », *Thémis*, détient la clé qui ouvre la porte qui donne accès à la grand-route menant à la demeure de la déesse. « Nécessité » est mentionnée ici pour la première fois. Comme les autres entités personnifiées



qui ont été nommées dans le proème et/ou qui le seront par la suite (« Droit », *Thémis* ; « Destin », *Moirà*), « Justice » et « Droit » sont des notions et non des dieux. Elles sont mises en scène comme des divinités, en raison, sans doute, du style épique qui caractérise le proème et colore l'ensemble du *Poème*. Mais ce passage par le style épique ne doit pas avoir qu'une raison littéraire.

Dans le proème, « Justice », qui « tient » (*ékhei*, I, 14) la clé qui ouvre la porte sur le chemin de la vérité, consent à ouvrir celle-ci à Parménide. Ce passage-ci en donne l'explication. De part et d'autre, Parménide emploie le même verbe, *ékhei*, « tient ». Dans le premier cas, le discours est de type symbolique. Dans le second, il est de type explicatif et réaliste. Il se tient dans le registre épistémique. Ce passage d'un registre à l'autre donne à penser que Parménide « laïcise » le discours qui fait référence aux dieux, en particulier celui que l'on tient dans les Mystères. « Justice », n'est pas une déité qui, souverainement et arbitrairement, prononce une sentence. Comme, dans un procès où l'on instruit la cause le plus équitablement possible et de manière contradictoire, elle représente, dans la recherche du vrai, les exigences épistémiques qui doivent guider la procédure elle-même. Dans le procès qui doit déterminer si « "est" est » ou si « "n'est pas" est » (VIII, 16), elle est le raisonnement juste qui permet d'emporter l'assentiment avec certitude et de juger (cf. « jugement », *krisis*, VIII, 15, et « a jugé », *kékritai*, VIII, 16) que, seule, la première proposition est vraie. « Justice », donc, n'a pas tous les pouvoirs. Figure des règles épistémiques qui relèvent et de la logique et de la confrontation avec la réalité, elle ne peut n'y déroger à la première ni faire fi de la seconde. « "Est" est », énoncé dès le début du corps du *Poème* (I, 3), est la seule proposition qui respecte les deux. Il est sans doute possible d'imaginer que « "n'est pas" est » ou que « "est" n'est pas », mais il est impossible de le penser et de le dire réellement : « car on ne peut ni dire ni penser que « est » n'est pas » (VIII, 8-9). Ce ne peut être qu'un pur concept, non la réalité. Cela est faux du point de vue de la logique et du réel : « car il n'est pas à craindre qu'un jour ceci soit dompté : être < considérées comme réelles > des choses < qui sont saisies comme > n'étant pas (VII, 1). C'est une impossibilité absolue. Cette voie doit demeurer « impensée et innommée », elle « n'est pas vraie » (VIII, 17). Par conséquent, « Justice » ne peut ni changer le réel et relâcher ses entraves pour permettre à « est » de naître et de périr (VIII, 13-14), ni ouvrir un tel chemin à la connaissance.

Ici, « Justice », reçoit le concours de « Nécessité », *Anagkè* (VIII, 16). La comparaison entre « Justice » et « Nécessité » peut paraître énigmatique à cet endroit. Mais elle s'éclaire par la suite dans le développement consacré non plus à « est », mais à « l'étant ». En VIII, 30-31, on lit effet ceci : « car la puissante Nécessité / le tient dans les liens d'une limite qui l'enferme tout autour ». « Nécessité » est à « l'étant » ce que « justice » est à « est ». Le même verbe *ékhei*, « tient », est à nouveau employé. Faut-il en déduire que « est », entendu comme proposition « "est" est », est sous le régime de « Justice », tandis que le référent interne de « est », « l'étant » est sous celui de « Nécessité » ? Le premier, même s'il est indiscutable, peut faire l'objet d'une controverse dans le discours des mortels, car les mortels ont cette capacité de penser différemment de ce qui est, de concevoir même le contraire. Un jugement est à rendre, comme on en prononce dans un procès, *dikè*. Le second, en revanche, qui relève seulement de ce qui est, serait de l'ordre de la nécessité, *anagkè*. Cette observation semble être confirmée par la référence qui sera faite un peu plus loin à « Destin », *Moirà*, toujours à propos de « l'étant ». En VIII, 36-38, Parménide écrit : « Rien en effet n'est ou ne sera / d'autre hors de ce qui est, puisque Destin l'a précisément entravé / pour être entier et immobile ».

Comme « Justice », « Destin » a par ailleurs déjà été évoqué dans le proème (I, 26). Et, comme pour « Justice » et « Nécessité », l'image des liens lui est associée :

- « Justice » (VIII, 13-15) : « a relâché ses entraves » ;
- « Nécessité » (VIII, 30-31) : « le tient dans les liens d'une limite » ;
- « Destin » (VIII, 37) : « a entravé ».

Quant au sens, « Destin » est à associer à « Nécessité ». « Nécessité » souligne que le fait considéré relève intrinsèquement de l'ordre des choses. Les choses elles-mêmes n'y peuvent rien, ni nous-mêmes. « Destin » souligne surtout ce second aspect : le fait considéré est ainsi et non autrement, parce que c'est son sort, son lot. La racine de *Moirai* évoque à la base l'idée de « part ». Mais cette idée sera différemment connotée suivant les langues issues de l'indo-européen. En latin, par exemple, elle est connotée comme étant « la part que chacun acquiert grâce à ses efforts personnels » (cf. *meritum*, « mérite »). En grec, à l'inverse, elle devient cette part qui est déjà là, qui nous échoie et sur laquelle on ne peut rien. Mais, comme pour les deux autres déités mentionnées précédemment et que Parménide « laïcise », « Destin » ne doit pas être entendu comme une divinité, mais comme une loi inscrite dans la nature elle-même. On peut trouver un indice de cette « laïcisation » dans le fait que « Droit », *Thémis*, évoqué comme déité aux côtés de « Justice » dans le proème (I, 28), est mentionné en VIII, 32, avec sa valeur ordinaire de « règle », de « loi établie » qui s'impose à tous et qui, avec le verbe *einai*, « être », forme une locution courante correspondant au français « il n'est pas permis » : « c'est pourquoi il n'est pas permis (*ou ... thémis*) que ce qui est soit sans fin ».

## 2/ Les caractéristiques de l'étant : frg. VIII, 19-51a

### Fg. VIII, 19-51a

Et comment par la suite y aurait-il eu un « étant » ? Et comment le serait-il devenu ?

[20] Car s'il est devenu, il n'est pas, ni non plus si un jour il doit être.

Ainsi la génération est éteinte et le périment introuvable.

Il n'est pas non plus divisible, puisqu'il est tout entier semblable ;

Il n'y a pas non plus ici un plus qui l'empêcherait d'être d'un seul tenant, ni un moins ; il est tout plein de ce qui est.

[25] Aussi est-il tout d'un seul tenant, car ce qui est est contigu à ce qui est.

D'autre part, immobile dans les limites de liens puissants,

il est sans commencement, sans fin, puisque génération et périment ont été écartés au plus loin – une créance vraie les a repoussés.

Demeurant le même et en lui-même, il est conforme à lui-même

[30] et reste là, ainsi, ferme, car la puissante Nécessité

le tient dans les liens d'une limite qui l'enferme tout autour ;

c'est pourquoi il n'est pas permis que ce qui est soit sans fin ;

Car il est sans manque, alors que, n'étant pas, il manquerait de tout.

C'est la même chose penser et ce pourquoi il y a pensée,

[35] car, sans ce qui est dans lequel « est » est formulé,

tu ne trouveras pas le penser. Rien en effet n'est ou ne sera

d'autre hors de ce qui est, puisque Destin l'a précisément entravé

pour être entier et immobile. Aussi ne seront-elles qu'un nom

toutes les choses que les mortels ont établies, persuadés qu'elles étaient vraies :

[40] « devenir » et « périr », « être » et « n'être pas »,

« changer de lieu » et « changer d'éclat de couleur ».

Par ailleurs, puisqu'il y a une ultime limite, il est fini

de toutes parts, semblable à la masse d'une sphère bien ronde,

de force égale du centre vers tous côtés ; car lui n'a pas besoin

[45] d'être ni plus grand ni plus petit ici ou là ;

car il n'est pas d'étant qui puisse le détourner

de parvenir à l'homogénéité, et il n'est pas non plus d'étant tel qu'il y aurait

plus d'étant ici et moins là, puisqu'il est totalement intact ;  
 De partout en effet il est égal à lui-même, il se rencontre dans ses limites de la même façon.  
 [50] Ici j'arrête pour toi discours et pensée fiables  
 concernant la vérité.

Comme « étant » en français est le participe présent du verbe « être », *éon* est le participe présent du verbe *einai*. « L'étant », *to éon*, peut avoir deux significations. Par la première, il désigne toute réalité singulière existante, tout ce qui existe, a existé et existera. Ces réalités sont toutes marquées par la contingence : elles apparaissent et disparaissent, elles changent de lieu et d'aspect, comme cela est dit, en particulier en VIII, 40-41 : « devenir » et « périr », « être » et « n'être pas », / « changer de lieu » et « changer d'éclat de couleur ». Par la seconde signification, celle qui est surtout concernée dans cette partie du frg. VIII, *to éon* désigne *concrètement* l'ensemble des « choses qui sont », pour les considérer en leur totalité. Ce tout, il le nomme « ce qui est », (*to*) *éon* (IV, 2 ; VIII, 19, 24, 25, 32, 35, 37, 46, 47). Pas plus que l'infinitif *einai*, « être », avec ou sans l'article *to*, le participe présent *to éon* ne saurait désigner « l'être » (encore moins « l'Être ») au sens d'une entité spécifique qui aurait quelque consistance propre et dont, pour reprendre un terme platonicien, « participeraient » tous les êtres existants, ayant existé ou devant exister. Ce serait prendre un concept pour le réel. À ce niveau de la saisie du réel, *to éon* représente seulement la totalité de tout ce qui est, de « toutes les choses qui sont », *panta* (I, 28, 32 ; VIII, 38, 60 ; IX, 1 ; X, 1 ; XII, 3, 4). Il n'introduit pas une réalité nouvelle. Il permet seulement de saisir et d'énoncer le réel dans sa globalité, de manière à exprimer des propriétés qui sont communes à « toutes les choses qui sont » ou qui sont dues au fait qu'elles forment un tout et une unité. Cette saisie des choses comme un « tout », *pan* (VIII, 22, 24, 25, 48 ; X, 3), à la manière d'un être vivant (*démas*, « corps vivant ») dont l'individu humain est le paradigme, donc quelque chose de logiquement organisé, un « monde », *kosmos*, dont on a saisi ce qui en assure transversalement l'unité et la logique d'ensemble et que l'Éléate appelle le « transmonde », *diakosmos* (VIII, 60), est une nécessité. Il s'agit là non d'un constat mais d'un postulat nécessaire à toute affirmation à caractère scientifique. L'universalité est la condition de toute loi. Sans ce postulat, Isaac Newton, qui n'avait pas les moyens d'accéder jusqu'aux confins de l'Univers, n'aurait jamais pu énoncer la loi de la gravitation ou de l'attraction universelle. On peut donc s'exprimer à propos du tout comme à propos d'un être vivant, ayant des caractéristiques propres et hiérarchisées. Le monde n'est pas un chaos, un amas de choses sans principe d'organisation. On peut tenir à son sujet des propos qui valent pour l'ensemble.

Ce faisant, Parménide pose, après la reconnaissance des contraintes épistémiques résumées dans la double affirmation « “est” est et “n'est pas” ne saurait être », l'autre base nécessaire à toute connaissance véritable : son objet réel, à savoir la totalité de ce qui est. Sans « l'étant », « est » ne serait rien ; il ne serait qu'un nom. Bien plus, il ne serait même ni pensé ni énoncé, puisqu'il faut bien que quelqu'un existe – ait les attributs de « l'étant » et de « est » – pour le penser et le dire : « car, sans ce qui est dans lequel « est » est formulé, / tu ne trouveras pas ce « penser » (VIII, 40-41).

Dans le chapitre V des *Catégories* transmises sous le nom d'Aristote les êtres singuliers et l'espèce commune dont ils relèvent recevront le nom d'« entité première », *ousia prôtè*, pour les premiers, et d'« entité seconde », *ousia deutéra*, pour la seconde<sup>37</sup>. Par exemple, en nommant « Socrate » l'individu qui est devant moi ou dont je veux parler, je désigne un être

<sup>37</sup> ARISTOTE, *Catégories*, 2a 11 et sq. (= chap. V). Je traduis *ousia* par « entité » et non par « essence » ou par « substance », lesquels, bien qu'habituels, sont trop connotés : ils prennent position sur le contenu de cette entité en l'« ontologisant » et la réifiant.

singulier et unique. Le nom propre est un déictique, qui ne fonctionne que si la personne (ou la chose<sup>38</sup>) indiquée par ce nom est connue sous ce nom et ne prête pas à confusion, comme lorsque l'on montre quelqu'un ou quelque chose du doigt, d'où son nom de déictique. Mais si je veux dire quelque chose de lui, de son identité comme de toute autre particularité, je ne peux le faire qu'en usant de termes et de notions qui sont généraux ou communs. Si, parlant de son identité, je dis qu'il est un homme, « homme » est la catégorie commune à tous les autres membres de l'espèce humaine. Si je dis qu'il est Athénien, « Athénien » est un caractère commun à tous les citoyens d'Athènes. Si je dis qu'il est philosophe, « philosophe » est un trait qui le range parmi tous ceux que l'on nomme de la sorte. Et ainsi de suite. On le voit : si l'individu que je perçois ou me représente est bien singulier et unique, je ne peux en parler qu'en termes et en concepts qui, eux, sont forcément communs et généraux, quelle que soit l'étendue de cette généralité, partielle ou totale. Ainsi en est-il pour tout. Mais, en raison de cette contrainte du langage, la catégorie générale ou abstraite, l'« entité seconde » a souvent pris le dessus sur l'« entité première » et a même fini par passer pour la véritable entité, au point que le réel singulier a été compris comme la réalisation de concepts et devant s'y conformer. Telle ne fut pas la conception que Parménide se faisait du rapport de la pensée aux êtres et aux choses.

La distinction proposée par l'auteur des *Catégories* permet de mieux saisir le trait de génie qu'a eu Parménide en désignant par le participe présent du verbe « être », « l'étant », *to éon*, tout ce qui existe dans sa totalité et formant un tout. Nous sommes alors devant le même cas de figure selon lequel le mot « homme » peut désigner aussi bien tel individu singulier que l'ensemble de l'espèce humaine. L'appellation « l'étant » ne désigne pas une « entité première », mais une « entité seconde », c'est-à-dire une catégorie commune. Mais, ici, au lieu de se limiter comme il se devrait à une catégorie spécifique et limitée, l'« espèce », *eidós*, (par exemple, « homme ») et même à une catégorie plus large, mais moins précise, le « genre », *génos*, (par exemple, « être animé »)<sup>39</sup>, cette catégorie commune s'étend à absolument tout.

La raison de cette entorse s'explique par le fait que Parménide entend moins spécifier par « l'étant » le « matériau » fondamental dont le monde serait fait et dont il ne fait nulle part mention, que son existence réelle. La notion d'« entité » qu'implique la dénomination « l'étant » comporte en effet deux faces : l'une qui est tournée vers *ce* qui est, sa nature, son « essence » ; l'autre qui est dirigée vers le fait qu'elle soit, son « existence ». Dans la pensée occidentale, cette bivalence a fait l'objet d'un débat constant, la face « essence » prévalant le plus souvent sur la face « existence ». Or, le problème que l'Éléate a à résoudre ne porte pas sur la réalité et la nature de « ce qui est », mais sur son existence : le tort que commettent ses pairs et qui conduit à l'aporie est de confondre « *estin*, « est », et *ouk estin*, « n'est pas », l'existence et la non-existence. D'une chose singulière (une « entité première »), parce qu'elle est contingente, on peut dire, avant qu'elle soit et après qu'elle n'est plus, *ouk estin*, « n'est pas ». Mais cela ne peut être dit quand elle existe, et cela ne peut jamais être dit du réel dans sa totalité. De même que l'on ne peut jamais considérer comme réelles des choses qui sont saisies comme n'étant pas (VII, 1), on ne peut jamais considérer comme n'étant pas des choses qui sont réellement. On peut certes le penser, mais ce n'est alors qu'un concept. Par le choix de *to éon*, « l'étant », pour désigner la totalité, Parménide signifie clairement, d'une part, qu'il met l'accent sur son existence, comme l'indique le déictique *estin*, « est », dont *to*

<sup>38</sup> Pour une chose singulière, l'usage le plus fréquent fait que le nom commun (celui de l'espèce) sert aussi à la désigner et peut fonctionner comme un nom propre.

<sup>39</sup> ARISTOTE, *Catégories*, 2a, 14-19.

*éon*, « l'étant » est la forme participiale, d'autre part, que le tout n'a pas d'autre identité que ce qui le compose, qu'il n'est ni un être nouveau ni un pur concept.

Pour nommer ce tout, Parménide aurait certes pu retenir un terme faisant image comme, par exemple, *kosmos*, « monde », *phusis*, « nature », ou mieux, des termes comme « un », *hen*, « tout », *holon*, ainsi que d'autres savants-philosophes l'ont proposé. Mais il semble que, à ses yeux, ces termes désignent l'une ou l'autre des caractéristiques de « ce qui est », *to éon*, non ce qui en pointe directement son « entité », *ousia*, comme on le dira un peu plus tard. *Kosmos*, « monde », est peut-être déjà trop emprisonné dans des configurations interprétatives que l'Éléate qualifie de « trompeuses ». Il lui oppose son *diakosmos*, « transmonde ». *Phusis*, « nature », englobe, certes, absolument tout, mais désigne ce tout sous un angle particulier, celui du changement. *Hén*, « un », est dit de *estin*, « est » (VIII, 6). *Holon*, sous la forme *oulon*, « tout », « entier », est dit de « est » (VIII, 4) et de « l'étant » (VIII, 38). En retenant donc le participe présent *éon*, « étant » pour désigner la totalité des choses comme un tout, Parménide ne pouvait trouver terme plus approprié, plus général et plus juste.

Et, dans le même temps, par cet emploi de « l'étant » pour désigner le tout, il fournit l'assise qui lui permet de résoudre la question initiale de la permanence et de la contingence et de confondre ses pairs. En VIII, 38-41, en effet, il en tire cette conséquence : « Aussi ne seront-elles qu'un nom / toutes les choses que les mortels ont établies, persuadés qu'elles étaient vraies / devenir et périr, changer de lieu et d'éclat de couleur ». En quoi ces propositions ne seraient-elles pas « vraies » ? Elles sont tout à fait exactes, si l'on considère l'ensemble des choses dans leur singularité et leur contingence. Mais là n'est pas l'erreur des « mortels ». Celle-ci réside dans l'interprétation par laquelle ils pensent rendre compte des changements qui affectent tout ce qui existe. Ils pensent que c'est un même « qui est et qui n'est pas » (VIII, 40) : « pour eux être et ne pas être est pensé comme étant le même / et non le même » (VI, 8-9). Autrement dit, ils attribueraient à « ce qui est », *to éon*, désignant un être singulier et contingent, les attributs qui ne sont dévolus qu'à « ce qui est », *to éon*, désignant la totalité dans sa permanence et sa nécessité. Ils confondraient les principes d'existence et de non-existence et ne respecteraient pas les principes d'identité et de non-contradiction. Leur discours ne peut donc pas être « vrai », *alèthès*.

Avec le couple indissociable « est » et « l'étant », l'Éléate, dans la quête de l'originaire à laquelle se livre quiconque veut comprendre la réalité dans son ensemble, pense avoir trouvé le point ultime que l'on peut atteindre et à partir duquel il devient possible, d'une part, de penser et de dire la réalité et, d'autre part, de soumettre constamment ce penser et ce dire à l'examen critique. « “Est” m'est le point commun / d'où je pars (à ce point je reviendrai et reviendrai encore) », (frg. V). « Il faudrait qu'elles [les opinions] soient éprouvées, elles qui pénètrent tout en tout » (I, 32).

Parmi les propriétés que fait apparaître la saisie de la totalité du réel comme « ce qui est », « l'étant », Parménide en mentionne un certain nombre, la plupart justement énumérées en VIII, 19-51a. Ces propriétés ou « signes », *sēmata*, sont moins le résultat d'une observation du réel que la déduction logique du principe selon lequel « “est” est et “n'est pas” ne saurait être ».

La première – je viens de le signaler – est de former un tout, *pan*, un ensemble ayant quelque homogénéité, « semblable » (VIII, 22), « parvenir à l'homogénéité » (VIII, 47), « ensemble » (IV, 1), et une unité « indivisible » (VIII, 22), à la manière d'un « corps vivant » (VIII, 55, cf. « membres », XVI, 1 et 3). Il est « insécable », « atome », *atomon*, au sens qu'il aura dans les *Catégories*, un être que l'on ne peut couper sans le détruire en tant que tel. On peut, certes, le diviser parce qu'il est composite, mais ce n'est plus de lui qu'il s'agit, mais des

éléments qui le composent. Le terme « individu » est la traduction en français de cet « atome », via le latin *indivuiduum*. La saisie de tout ce qui est comme une totalité et formant un tout est une condition épistémique nécessaire. Pour être scientifique, une assertion doit être universelle.

Une autre propriété de ce tout est d'être fini, d'avoir des limites. Il est « immobile dans les limites de liens puissants » (VIII, 26). « La puissante Nécessité / le tient dans les liens d'une limite qui l'enferme tout autour ; / c'est pourquoi il n'est pas permis que ce qui est soit sans fin » (VIII, 30-32). « Puisqu'il y a une ultime limite, il est fini / de toutes parts » (VIII, 42-43). C'est encore un postulat nécessaire. Certes, on peut avoir le concept d'infini, mais ce n'est qu'un concept. Il est remarquable à ce sujet que, dans le frg. VIII, l'Éléate distingue clairement « l'étant » de « est ». Le premier est « non sans fin » (VIII, 31), « fini de toutes parts » (v. 42-43) ; le second, à l'inverse, est « sans fin » (VIII, 4). Les deux ne sont pas sur le même plan. Le premier est au niveau du réel, nous pourrions dire du concret. Le second est au niveau du générique et du général, par définition non limité par le temps et l'espace.

Autre propriété : ce tout n'a ni commencement ni fin. Il est sempiternel. « Et comment par la suite y aurait-il eu un "étant" ? Et comment le serait-il devenu ? / Car s'il est devenu, il n'est pas, ni non plus si un jour il doit être. / Ainsi la génération est éteinte et le périssement introuvable » (VIII, 19-21). « Il est sans commencement, sans fin, puisque génération et périssement / ont été écartés au plus loin – une créance vraie les a repoussés ». Certes, tout ce qui compose cet « étant » naît et périt, car tout ce qui est est singulier et relève de la « nature », *phusis*. Mais le tout, quant à lui, demeure et, en tant que tel, est « immobile » (VIII, 26). Il est. La question de savoir si l'état présent résulte de phases antérieures, comme J. Bollack a cru en déceler, distinguant un stade précosmique, un stade cosmogonique et un stade cosmologique, n'apparaît pas dans le *Poème*. La question des origines du tout et de ce qui est permanent n'est pas posée. Ce tout n'a évidemment pas été créé, comme la croyance judéo-chrétienne l'affirme et l'a inscrit dans notre fond culturel. De même, il n'aura pas de fin. Aucune parousie ni jugement dernier ne viendront le transformer en « une Terre nouvelle et en des Cieux nouveaux ». Aucun Dieu transcendant ne préside aux destinées d'un monde créé. Le monde de Parménide est clos sur lui-même.

Autre propriété : dans ce tout, il n'y a pas de vide, au sens où il y aurait des lieux, des espaces, infimes ou immenses, où il n'y aurait absolument rien. « Ce qui est » est « tout plein de ce qui est. / Aussi est-il tout d'un seul tenant, car ce qui est est contigu à ce qui est » (VIII, 24-25) ; « car lui n'a pas besoin / d'être ni plus grand ni plus petit ici ou là ; / car il n'est pas d'étant qui puisse le détourner / de parvenir à l'homogénéité, et il n'est pas non plus d'étant tel qu'il y aurait / plus d'étant ici et moins là, puisqu'il est totalement intact » (VIII, 44-48). « En effet, tu n'empêcheras pas l'étant de tenir à l'étant en l'en coupant, / lui qui ni ne se disperse partout et de toutes manières de par le monde, / ni ne s'assemble » (IV, 2-4). Le vide absolu, compris comme absence absolue, donnerait consistance au « rien », au « Néant », lequel ne peut être qu'un concept, non une réalité : « mais "rien n'être" / "n'est pas" » (VI, 2). C'est une impossibilité absolue : « il n'est pas à craindre qu'un jour ceci soit dompté : être < considérées comme réelles > des choses < qui sont saisies comme > n'étant pas » (VII, 1). Par ailleurs, en introduisant une solution de continuité dans l'existant, il rendrait concrètement impossibles les passages et les échanges. À la différence de l'infini, l'espace réel n'est pas qu'un concept.

Dernière propriété, sans prétendre à l'exhaustivité : le tout « est semblable à la courbure d'une sphère bien ronde » (VIII, 43). La raison n'est ni esthétique ni mathématique au cas où, par exemple, on estimerait que la sphère est la forme géométrique parfaite ou la plus achevée. Elle est physique au sens propre du terme. Ici, Parménide dit seulement que « ce qui est » est

« de force égale du centre vers les côtés » (VIII, 32). Plus loin, il explicitera cette expression et en donnera l'explication. Cela tient aux « forces », *dunameis*, qui sont à l'œuvre dans le monde tout entier, celles de « Lumière » et de « Nuit », les deux « formes » contraires, dont « tout est plein » (IX, 3). Elles sont « toutes deux égales » (IX, 4), car sans cette égalité, une des formes l'emporterait, entraînant *ipso facto* la fin du monde. Or, si le monde demeure depuis toujours, cela prouve que l'équilibre n'est pas rompu.

Avec ces propriétés de « l'étant » Parménide achève la première partie portant sur les conditions épistémiques de toute recherche, conditions qu'il appelle « vérité » : « Ici j'arrête pour toi discours et pensée fiables concernant la vérité (VIII, 50-51). Il répond ainsi de manière anticipée à la question que Platon percevra dans le *Poème* et qui le conduira à l'évoquer dans son *Théétète* (183e et sq.) : qu'est-ce que la science, en tant que discours assuré et stable ? Parménide semble répondre : la science n'est un discours stable et assuré que si elle répond à des règles épistémiques certaines, aussi bien quant à sa démarche que quant à son objet. C'est pour ne pas les avoir recherchées et respectées que ses pairs ont erré (VI, 7 ; VIII, 54) et n'ont pu aboutir (II, 7). Jusqu'alors, leur souci a été de chercher dans le réel le fondement ultime sur lequel s'appuyer pour comprendre le monde dans sa structure, sa genèse et ses transformations : un élément premier pouvant prendre des formes multiples par combinaison ou transformation (le feu, l'air, la terre, l'eau). C'était aller trop vite en besogne, estime-t-il. Il est une question préalable qu'il fallait (*khren*, I, 32) d'abord résoudre : non pas celle de la possibilité qu'a l'homme de comprendre le réel – cela, il ne le met pas en doute –, mais celle de s'assurer si la connaissance que l'on peut en avoir est fiable et à quelles conditions. Cette question est d'ordre épistémique. Et après avoir posé les bases sur lesquelles un jugement doit s'appuyer pour être énoncé, il semble, dans ce finale de la première partie du *Poème*, limiter cette connaissance à une science de type « théorétique », comme l'appellera Aristote, à une science du « nécessaire » (« Nécessité », VIII, 30) et de l'« immuable » (VIII, 38), une science du général et de l'universel. Tel est le principe. On ne saurait dire si tel est l'idéal, car sur cette base s'est développée en Occident une pensée « essentialiste » si prégnante qu'elle suscitera son renversement dans une pensée « existentialiste » et fera dire à Sartre de manière provocante, dans *La Nausée*, que « l'essentiel, c'est la contingence »<sup>40</sup>.

Si l'on suit la « vérité », *alètheiè*, – mot sur lequel s'achève la première partie et qui désigne les règles épistémiques et non un contenu de savoir sur le réel –, il devient possible de soumettre à l'examen (I, 32) les « opinions », *doxai* ou *dokounta*, celles que l'on émet soi-même comme celles d'autrui, et ainsi de proposer une opinion sur les choses qui ne soit pas à l'image des choses elles-mêmes mais qui, les transcendant, atteint l'universel et peut, au moins en un sens relatif, prétendre au qualificatif de ce qui sera par la suite appelé « science », *épistèmè*.

C'est justement à cette critique et à cette proposition qu'est consacrée la deuxième partie du *Poème*.

---

<sup>40</sup> J.-P. SARTRE, *La Nausée*, p. 171.

## Chapitre IV

### Deuxième partie ou le « transmonde » de Parménide

S'il ne permet pas de reconstituer le « monde » de Parménide de manière satisfaisante, ce qui nous reste de la seconde partie du *Poème* fournit cependant des indications suffisamment précises pour connaître la façon dont l'Éléate l'envisageait. En effet, sur la base épistémique établie dans la première partie de son *Poème*, il rejette le « monde », *kosmos*, des « mortels », construit, selon lui, sur une simple affirmation de contraires s'excluant les uns les autres, pour proposer un « transmonde », *diakosmos*, dans lequel les contraires, en s'associant et en se combinant entre eux sous la poussée de leurs « propres forces », engendrent le monde tel qu'il est et évolue, et permettent ainsi de le comprendre et de l'expliquer.

Il me semble que l'on peut reconstituer ainsi l'ordonnance de cette seconde partie :

A) Rejet du « monde », *kosmos*, des mortels et proposition d'un « transmonde », *diakosmos* : frg. VIII, 51b-61, IV et IX.

1/ Rejet du « monde », *kosmos*, des mortels : frg. VIII, 51b-59.

2/ Proposition d'un « transmonde », *diakosmos* : frg. VIII, 60-61, IV et IX.

B) Le « transmonde », *diakosmos* : frg. X-XVIII.

1/ L'univers : frg. X-XII, 1-4, XI, XIII-XVa.

2/ Le monde des hommes : frg. (XIII), XII, 4-6, XVII, XVIII et XVI.

C) Conclusion : frg. XIX.

#### **A/ Rejet du « monde », *kosmos*, des « mortels » et proposition d'un « transmonde », *diakosmos* : frg. VIII, 51b-61, IV et IX**

Le début de la seconde partie du *Poème* est le pendant du début de la première partie (les frg. II et III). Comme lui, mais dans l'ordre inverse, il rejette le « monde », *kosmos*, des « mortels » et propose la conception d'un « transmonde », *diakosmos*, dont certains aspects seront développés par la suite. Mais le rapprochement n'est pas que formel. La nouvelle démonstration est en réalité la reprise de la première, mais de manière plus concrète, si l'on peut dire, et non plus de manière seulement « théorique ». En réalité, elle dévoile ce que visait concrètement Parménide dans l'exposé de la première : elle est sa mise en œuvre comme une recherche est la mise en œuvre de principes épistémiques.



## 1/Rejet du « monde », *kosmos*, des « mortels » : frg. VIII, 51b-59

Le rejet du monde, *kosmos*, des mortels occupe seulement 9 vers : 51b-59.

### Frg. VIII, 51b-59

Apprends à partir d'ici les opinions des mortels  
 en écoutant le « monde » trompeur de mes paroles.  
 Ils ont en effet établi de nommer deux formes  
 dont il faut que l'une ne soit pas, en quoi ils sont dans l'errance.  
 [55] Ils ont interprété le corps en contraires et ont posé des signes  
 séparément les uns des autres ; d'un côté, le feu éthéré de la flamme,  
 doux, très rare, de tous côtés le même que soi,  
 mais non le même que l'autre ; et puis cet autre, qui est en soi  
 les contraires : nuit obscure, corps dense et lourd.

Les deux premiers vers sont une introduction et les sept suivants une explication.

### VIII, 51b-52 :

**Apprends à partir de là les opinions des mortels  
 en écoutant le « monde » trompeur de mes paroles.**

La locution grecque rendue en français par « à partir de là », indique clairement que Parménide aborde désormais un nouveau sujet et que ce sujet traite des « opinions des mortels », *doxas broteias*. Elle peut cependant être interprétée de deux façons. Beaucoup de traducteurs et commentateurs, considérant que, à cet endroit, l'Éléate ouvre la seconde partie de son *Poème*, dont l'objet est nettement distinct de la première, les « opinions », *doxai*, et non plus la « vérité », *alètheiè*, l'interprètent comme marquant une rupture. Tout en partageant ce point de vue, J. Frère, pense que la locution exprime aussi un lien de conséquence avec ce qui précède et traduit : « en fonction de ceci », p. 149. Il se trouve que l'expression réapparaît au frg. XIX. Parménide conclut en disant : « C'est donc ainsi, que, selon l'opinion, ces choses-ci naquissent, qu'elles sont maintenant et que, ensuite, à partir de là, elles mourront après avoir crû » (XIX, 1-2). La mort de tous les êtres est bien la conséquence inéluctable de leur naissance. La présentation et la critique que l'Éléate entend désormais faire des opinions des mortels aussi bien que la présentation de sa propre opinion ne sont pas seulement un second temps de son exposé. Ils sont la suite logique du premier temps et sa mise en œuvre.

La déesse invite son auditeur à l'écouter, car elle veut lui enseigner maintenant, (« apprend » : impératif présent), quelles sont ces « opinions ». Mais, précise-t-elle, le « monde », tel que le conçoivent les mortels, est « trompeur », *apatèlos*. Cet adjectif ne qualifie pas le monde en tant que tel, mais la construction erronée que se font les « mortels » à son sujet, leurs « opinions ». Quand le lecteur en arrive à ce passage du *Poème*, il sait depuis le début que ces opinions ne sont pas fiables : « en elles il n'est pas de vraie créance » (I, 30). Ce ne sont pas les conceptions trompeuses des mortels que la déesse, alias Parménide, veut enseigner, mais *en quoi et pourquoi* elles sont trompeuses. L'expression reprend l'obligation exprimée à la fin du proème : « il faut que, en tout, tu t'enquières [...] des opinions des mortels » (I, 28-30). Le propos est donc moins une présentation de ces opinions qu'une critique argumentée et sans concession de leurs erreurs.

Ces « opinions des mortels » sont présentées et critiquées dans les sept vers suivants.

### VIII, 53-59 :

Ils ont en effet établi de nommer deux formes  
 dont il faut que l'une ne soit pas, en quoi ils sont dans l'errance.

[55] Ils ont interprété la structure en contraires et posé des signes  
séparément les uns des autres ; d'un côté, le feu éthéré de la flamme,  
doux, très rare, partout identique à lui-même,  
mais non identique à l'autre ; de l'autre côté, cet autre, qui est en soi  
les contraires : nuit obscure, corps dense et lourde.

### VIII, 53 : Ils ont en effet établi de nommer deux formes

Les « mortels » ont porté un jugement, pris une décision, même si celle-ci n'était pas la bonne, même si elle n'était pas conforme à Justice, même « s'ils croyaient qu'elle était vraie ». Mais ce n'est qu'un avis, qu'une « opinion », *doxa*.

Le contenu de ce jugement est « nommer », *onomazein*. Parménide ne remet pas du tout en cause le fait de « nommer ». On ne peut penser et dire sans nommer. En XIX, 3, il constatera : « sur chacune d'elles [les choses] les hommes ont apposé un « nom », *onoma*, comme signe distinctif ». Il ne conteste pas davantage la répartition des choses en deux « formes » faite par les mortels. En IX, il reprendra cette répartition comme un fait incontestable : « puisque toutes choses sont « nommées », *onomastai*, lumière et nuit ». Ce qui est inacceptable à ses yeux, en revanche, c'est quand il n'y a rien derrière les mots et que l'on prenne les mots pour la réalité.

Ce que les « mortels » ont décidé de nommer, ce sont « deux formes », *morphas duo*. Celles-ci sont explicitées aux vers 55-59.

Une première lecture de ces cinq vers peut nous inciter à penser que Parménide fait non seulement allusion aux thèses de ses devanciers et de ses contemporains sur les éléments constitutifs du monde, mais qu'il entend aussi situer son propos sur le même plan qu'eux. Mais une lecture plus attentive invite à réviser cette impression. Tout d'abord, il ne parle que de deux « éléments », le feu, *pur*, et la nuit, *nux*, alors que les autres Présocratiques en énumèrent jusqu'à quatre – la terre, l'eau, l'air et le feu –, les considérant le plus souvent comme des « transformations » ou « modalités », *tropai*, d'un élément premier, le feu, par exemple, pour Héraclite<sup>41</sup>. Ensuite, la nuit que Parménide mentionne ne peut être mise sur le même plan que le feu ; elle ne saurait en elle-même constituer un « élément ». Le propos de Parménide, ici, ne porte donc pas sur les éléments constitutifs du monde ou, alors, s'il y fait référence, c'est pour les envisager selon une autre façon d'appréhender le réel.

Dans une note de son ouvrage sur Héraclite, J.-Fr. Pradeau, reprenant une étude de H. Cherniss<sup>42</sup>, rappelle que l'hypothèse selon laquelle la recherche sur la nature doit commencer par un examen des principes élémentaires constitutifs de toutes les réalités et que chacun des « physiciens » posait un ou plusieurs éléments premiers en guise de principe (*arkhè*) est une hypothèse strictement aristotélicienne. « Il est peu probable, poursuit-il, qu'elle rende convenablement compte de toutes les philosophies de la nature antérieures, mais il est en revanche certain qu'elle leur a donné cette homogénéité très artificielle qui pourrait laisser entendre que [...] tous les philosophes antérieurs conduisaient une recherche semblable sinon identique »<sup>43</sup>. Il serait donc prudent de ne pas enfermer d'emblée Parménide dans cette quête d'un ou de plusieurs « éléments » premiers.

<sup>41</sup> *Puros tropai*, « modalités du feu » : HERACLITE, DK, 22 B 31 ; M. MARCOVICH, 53a ; M. CONCHE, 82 ; J.-FR. PRADEAU, 48.2, p. 239.

<sup>42</sup> H. CHERNISS, *Aristotle Criticism of Presocratic Philosophy*, p. 1-143.

<sup>43</sup> J. FR. PRADEAU, *Héraclite*, p. 54, n. 1.

Ce que Parménide entend mettre en relief dans ces cinq vers est, comme l'ont constaté ses prédécesseurs et contemporains, avant tout Héraclite, que la contrariété est ce qui caractérise principalement les choses. Et de prendre en exemples ou comme symboles deux cas extrêmes que tous les « signes », *sēmata* (VIII, 55), opposent :

- le feu : éthéré, doux, très rare, partout identique à lui-même ;
- la nuit : obscure, corps dense et lourd.

La totalité de la réalité est ici appelée « corps », *démas*. Le terme est fort ancien, utilisé seulement en poésie. En langage homérique, il désigne un corps vivant, par opposition à un corps mort, sens que peut également avoir le terme *sōma*.

Cette répartition de la réalité en contraires est le produit d'une constatation suivie d'un « jugement », d'une « décision ». Parménide la nomme *morphè*. Ce terme « signifie “forme”, dit encore Chantraine, en tant que cette forme dessine un tout en principe harmonieux » (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique, s. uerbo*, p. 687). La notion d'harmonie semblerait ici faire défaut, puisque « feu » et « nuit » s'excluent mutuellement. Héraclite, Parménide le sait certainement, a surmonté la contrariété du monde pour affirmer qu'il est un et ordonné en postulant qu'il est la transformation constante d'un même élément, le feu. Parménide ne le suit pas sur cette voie. Trouver un terme générique, c'est-à-dire passer du registre descriptif et concret au registre explicatif et notionnel, n'est pas encore une entreprise aisée. Parménide s'y risque. Il semble bien, en effet, même si le vers 53 n'est pas parfaitement clair à ce sujet, que c'est lui qui, le premier, use de ce terme<sup>44</sup>. L'expression « ils ont en effet établi de nommer deux formes » n'implique pas forcément que le terme *morphè* ait été employé par ses pairs. Son emploi par l'Éléate laisse supposer que l'objet ainsi désigné est vu sous l'angle de ce qui apparaît, que l'on ne prend pas position sur sa nature, son entité et qu'il a une cohérence interne. On pourrait sans doute le rendre ici par « classe », « catégorie », « genre », mais ce serait masquer l'image qu'il comporte et en affaiblir le sens. Les termes de *démas*<sup>45</sup>, « corps », et de *morphè*, « forme », comme celui de *kosmos*, « monde » (VIII, 51), sur lequel je vais revenir, comportent tous un signifié commun, celui de composition ordonnée, voire d'harmonie.

<sup>44</sup> La documentation que nous avons sur les philosophes préclassiques (ou présocratiques) est beaucoup trop lacunaire pour que nous soyons affirmatifs. D'après l'étude qu'A. MOTTE a faite de ce terme et de quelques autres chez ces philosophes, PARMENIDE est le premier à l'employer. PHILOLAOS présente une occurrence (plus deux dans les témoignages doxographiques), EMPEDOCLE trois (dont une sous la forme *diamorphos*), ANAXAGORE une seule, dans les témoignages, et DEMOCRITE une seule (sous la forme *eumorphiè*), mais dix dans les témoignages (dont une sous la forme *dusmorphia*). La seule autre occurrence de *morphè* ayant un sens proche de celui de PARMENIDE se trouve chez EMPEDOCLE (DK, 31 B 21), lequel est postérieur à PARMENIDE et connaissait certainement le *Poème*. A. MOTTE, « Les philosophes préclassiques », p. 20-21, 34 ; 54, 58-59.

<sup>45</sup> Le terme *démas* apparaît trois fois dans les fragments de XENOPHANE DE COLOPHON, à propos de la représentation que l'on se fait des dieux. Le rendre en français n'est pas une chose aisée, comme l'attestent les traductions. L. REIBAUD le traduit par « stature » ou « forme » : frg. 14 : « les mortels pensent que les dieux... ont la même *stature* qu'eux » ; frg. 15 : «... chacun leur [aux dieux] ferait des corps de même *stature* que le sien » ; frg. 23 : « un seul dieu suprême parmi dieux et hommes, nullement semblable aux mortels ni par la *forme* ni même par l'esprit » (L. REIBAUD, *Xénophane de Colophon*, p. 30 et 40 ; l'italique est de moi). J. VOILQUIN, traducteur des Présocratiques, le rendait par « corps » dans les frg. 14 et 23 et paraphrasait ainsi la fin du frg. 15 : « bref des images analogues à celles de toutes les espèces animales » (*Les Penseurs grecs avant Socrate*, p. 64-65). J. H. LESHER le traduit, comme J. VOILQUIN, par « body » dans les mêmes frg. 14 et 23, et par « sort » dans le frg. 15 : « and they would make the bodies of the sort which each of them had » (*Xenophanes of Colophon*, respectivement p. 85, 96 et 89). Il se trouve, en effet, que, dans le frg. 15, *démas* apparaît aux côtés de *sōma* en tant que synonyme. Dans une note au frg. 23, p. 97, J. H. LESHER dit que : « *démas* is better rendered therefore as 'body' or 'bodily form' rather than the more general 'form' (Edmonds, Burnet) or 'Gestalt' (D-K, Heitsch) ».

## VIII, 54 : dont il faut que l'une ne soit pas, en quoi ils sont dans l'errance.

L'explication de ce vers se trouve dans la première partie du *Poème*, au frg. II, dont ce début est symétrique. Au vers 5 de ce fragment, Parménide récuse la proposition selon laquelle « “n'est pas” est et il faut que “est” ne soit pas ». La seconde partie de ce vers correspond exactement à cette proposition.

L'erreur précise que commettent les « mortels » n'est pas de répartir la réalité en contraires. Ces contraires sont un fait. Elle est, face à deux faits contraires, de les tenir « séparés l'un de l'autre » (VIII, 56), de n'en retenir qu'un et de nier l'autre, de nier la nuit quand ils traitent de la lumière et, à l'inverse, de nier la lumière quand ils traitent de la nuit, ou, peut-être plus exactement, de faire disparaître l'un quand ils affirment l'autre. « L'une » est à comprendre comme « soit l'une, soit l'autre » et non seulement la forme de la nuit. Ils disent « il faut », au nom d'une logique fausse, puisqu'ils affirment d'une même chose que, tantôt, « elle est », et, tantôt, qu'elle « n'est pas ». Or, c'est soit l'un, soit l'autre, « “est” est et “n'est pas” ne saurait être » (II, 3). Leur interprétation fait que « n'est pas » est et que « est » n'est pas (II, 5).

Si le frg. II éclaire singulièrement ce début de la seconde partie, celle-ci, en retour, éclaire d'un jour nouveau toute la première. Le lecteur sait désormais ce que visait Parménide en exposant des principes épistémiques. Cela n'avait rien d'un pur exercice de logique formelle. La question était éminemment concrète et l'enjeu de première importance : les conditions de la validité du discours que nous tenons sur le monde. Le discours actuel est erroné, même s'il part de constats justes, parce que ceux qui le tiennent n'ont pas réfléchi à ces conditions. On comprend désormais pourquoi Parménide distingue clairement entre « est », et « n'est pas », et que, en conséquence, il exclut toute possibilité de les faire se confondre ou se permuter. On comprend aussi désormais pourquoi il traite « d'individus bicéphales » (VI, 5), « de race sans discernement » (VI, 7), etc., les savants « pour qui être et ne pas être est pensé comme étant le même » (VI, 8).

## 2/ Proposition d'un « transmonde », *diakosmos* : frg. VIII, 60-61, IV et IX

### a) énoncé de la proposition

#### Frg. VIII, 60-61

[60] Quant à moi, je te révèle le « transmonde », semblable en tout,  
afin que jamais une pensée de mortel ne te dépasse.

### b) Développement

– *Premier principe : voir les contraires ensemble*

#### Frg. IV

Le présent, l'absent, par la pensée, regarde les ensemble, fermement ;  
en effet, tu n'empêcheras pas l'étant de tenir à l'étant en l'en coupant,  
lui qui ni ne se disperse partout et de toutes manières de par le monde,  
ni ne s'assemble.

– *Deuxième principe : les contraires remplissent tout selon leurs propres forces*

### Frg. IX

[...] <sup>46</sup>

ensuite, puisque toutes choses sont nommées lumière et nuit  
et ce, selon leurs propres forces qui s'exercent ici ou là.  
Tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière,  
toutes deux égales, puisqu'il n'est rien qui ne se trouve ni dans l'une  
[ni dans l'autre.

### a) Énoncé de la proposition du « transmonde », *diakosmos* : VIII, 60-61

De l'annonce du sujet que Parménide entend désormais traiter dans la seconde partie de son *Poème*, il ne reste que deux vers : VIII, 60-61 :

### Frg. VIII, 60-61

Quant à moi, je te révèle le « transmonde », semblable en tout,  
afin que jamais une pensée de mortel ne te dépasse.

Aucun commentateur, à ce qu'il m'a semblé, n'a vu la rupture qu'introduisent ces deux vers. Tous pensent que la seule rupture se fait en VIII, 51*b* et que Parménide poursuit jusqu'à la fin du *Poème* son exposé, mêlé de critique, des « opinions des mortels » (VIII, 50), de leur « monde trompeur » (VIII, 51). Il n'en est rien. Comme en II, 1, où il marque le début de la première partie, le « moi », *égô*, est la marque linguistique de cette rupture. La déesse indique qu'elle va désormais parler en son propre nom et non plus au nom des « mortels », que le « monde », *kosmos*, qu'elle va « révéler », *phatizô*, n'est plus celui des « mortels », mais le « transmonde », *diakosmos*, qui est le sien.

### VIII, 60 : Quant à moi, je te révèle le « transmonde », semblable en tout,

*Diakosmos*, « transmonde », est composé du préfixe *dia-* et du mot *kosmos*.

Le substantif *kosmos* est aussi polysémique en grec que peut l'être « monde » en français par lequel on le traduit le plus souvent. Son sens premier est « ordre, mise en ordre » (P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique, s. uerbo*, p. 549). Dans la bouche des « mortels » dont l'Éléate conteste les « opinions », « monde », recouvre la totalité de ce qui est, l'ensemble des « étants ». Il ne saurait être réduit à l'« univers », au « cosmos », sens spécifique qu'il aura, par exemple, dans certains écrits d'Aristote. Mais l'usage qu'en font les « mortels » est en contradiction avec le sens premier du mot, qui est toujours présent dans les sens spécifiques qu'il peut prendre, celui d'« ordre » ou de « mise en ordre ». Il sert à désigner chez eux la contrariété, mais une contrariété qu'ils pensent surmonter en éliminant à chaque fois l'un des deux termes. Il est donc « trompeur ». Il se peut que Parménide vise plus particulièrement Héraclite, même si celui-ci postule une « harmonie invisible » qui unifierait les contraires tout en les maintenant<sup>47</sup>, ne respectant pas ainsi le principe de non-contradiction

<sup>46</sup> Les éditeurs et commentateurs comprennent ce fragment comme ne formant qu'une seule phrase. Je considère, pour ma part, que les deux premiers vers sont la fin d'une phrase dont le début n'a pas été reproduit, et les deux suivants forment une autre phrase indépendante.

<sup>47</sup> « L'harmonie qui est inapparente l'emporte sur celle qui est apparente », texte et trad. J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite*, Frg. 28. 1, p. 219 (DK, 22 B 54 ; M. MARCOVICH, 9 ; M. CONCHE, 126).

que Parménide vient de mettre en évidence dans la première partie du *Poème* et qu'il rappelle à cet endroit, et comme le lui reprocheront aussi Platon et Aristote<sup>48</sup>.

Quant au préfixe *dia*, il peut avoir plusieurs significations, comme celles de séparation, de pénétration (« à travers »), de supériorité ou d'achèvement. Le propos de Parménide est d'indiquer que les contraires, s'ils sont bien constitutifs de la réalité, sont portés par une logique qui les unifie en empêchant les « puissances » qui sont les leurs de se détruire mutuellement et en les faisant produire, au contraire, tout le réel singulier. Cette logique sera dévoilée plus loin (frg. XII et XIII, notamment). Le préfixe *dia-* indique que le principe d'unité et d'organisation signifié par *kosmos* se retrouve *partout*, *à travers* tout, quel que soit le domaine considéré et pas seulement dans l'agencement de l'univers. Au « monde fallacieux » des « mortels », Parménide oppose son *diakosmos*, que, à défaut de le transcrire simplement par *\*diacosme* et faute de trouver mieux, je traduis par « transmonde », dont l'adjectif correspondant pourrait, lui, être fait sur *diakosmos* : « diacosmique ». C'est donc avec cette valeur de « à travers » qu'il convient d'entendre le préfixe *trans-* dans transmonde et non avec celle d'« au-delà de ». Il n'y a pas de *transcendance*.

C'est précisément ce qu'explicite l'expression « semblable en tout » qui accompagne « transmonde ». Le « transmonde » est un principe d'ordonnance qui est « semblable en tout ». Il n'est pas réservé à un domaine particulier. Il est universel. S'il n'est pas dit « identique » ou « le même », comme est l'étant (cf. VIII, 29), c'est sans doute parce qu'il diffère selon les domaines, quels qu'ils soient, l'univers aussi bien que le monde des hommes, par exemple. En cela, il assure à la recherche de Parménide l'assise sans laquelle elle ne pourrait avoir de prétention « scientifique », comme on la qualifiera plus tard. L'universalité d'une règle ou d'une loi est la condition de sa validité.

Ici, la similitude du « transmonde » concerne l'ensemble des « réalités singulières », *panta*, lesquelles ne sont pas par elles-mêmes homogènes. On sait déjà que la « similitude » est aussi une des caractéristiques de « l'étant », lequel « n'est pas divisible, puisqu'il est tout entier semblable » (VIII, 22) ; « il n'est pas d'étant qui puisse le détourner de parvenir à l'homogénéité » (VIII, 46-47). Si « l'étant » est une façon de saisir dans leur totalité « toutes les réalités singulières », le « transmonde » apparaît alors comme étant aussi l'une de ses caractéristiques. Du coup, « l'étant » ne doit pas être compris comme une entité statique, mais dynamique. Sans doute est-ce un concept, mais en tant qu'il permet, comme le veut son étymologie, de « saisir » intellectuellement le réel. C'est à ce dernier qu'il renvoie et non à lui-même. Il n'est pas autoréférentiel. Sa définition est déterminée par l'objet dont il est la saisie.

---

<sup>48</sup> D'après J.-Fr. PRADEAU (*Héraclite*, p. 270), chez HERACLITE, l'unité ne se ferait pas en supprimant les contraires. S'appuyant sur un fragment que les éditeurs ne retiennent pas, ce dernier écrit que « si le monde est un, comme Héraclite le suppose, c'est dans la mesure où l'unité résulte d'une certaine coïncidence des contraires qu'elle est le produit, littéralement, de leur réunion. [...] De ce point de vue, et c'est ce qui fait l'originalité de la thèse héraclitéenne, les contraires ne sont ni supprimés ni subsumés par l'unité, mais ils la constituent. » (p. 270). Le fragment en question est le suivant : « L'un coïncide en différant lui-même de lui-même, comme c'est le cas pour l'harmonie de l'arc et celle de la lyre » (texte et trad. J.-Fr. PRADEAU, frg. 80, p. 269). PARMENIDE ne semble pas partager cette analyse. Pour lui, HERACLITE n'explique pas comment s'effectue cette « harmonie invisible » qui préserverait les contraires. Peut-être est-ce lui qu'il vise plus particulièrement par l'emploi du terme *palintropos* pour qualifier le chemin de ses pairs (VI, 9). Cet adjectif est justement employé par HERACLITE pour récuser la position de ses adversaires, qualifier cette harmonie et en rendre raison en la comparant à celle de l'arc et de la lyre : « Ils ne comprennent pas comment ce qui est différent de soi-même s'accorde avec soi-même : il y a une harmonie *dans les deux directions (palintropos)*, comme dans l'arc et la lyre » (texte et trad. J.-Fr. PRADEAU, frg. 79. 2, p. 269).

Quant au verbe *phatizô*, « dire », déjà employé en VIII, 35, à propos de « l'étant dans lequel "est" est formulé », la contrainte de la versification peut suffire à justifier son emploi à la place d'un synonyme plus commun comme *légein* ou *phrazein*, « dire ». Toutefois, ce verbe est dérivé d'un substantif, *phatis*, dont le sens premier est « ce qu'on dit », d'où « rumeur », « parole », « discours », etc. Or, chez les Tragiques, il a souvent le sens particulier de « parole d'un dieu », « oracle ». Le traduire par « révéler » conviendrait ici fort bien, à la condition, toutefois, de l'entendre dans un sens « laïcisé ». Il n'y a aucune « révélation » divine. La parole est bien celle de Parménide.

**VIII, 61 : afin que jamais une pensée de mortel ne te dépasse.**

Telle qu'elle est formulée, la finalité de tout cet effort intellectuel pour tenir un discours vrai sur les choses peut sembler bien dérisoire. Ne devrait-elle pas se trouver seulement ou avant tout dans le bonheur de connaître ? Mais, explique M. Conche, « Parménide entend faire mieux que ses rivaux, les philosophes qui l'ont précédé. [...] On reconnaît là l'esprit de l'*agôn* (concours, compétition, émulation), essentiel à la civilisation grecque. L'homme grec veut lutter pour "être le meilleur, surpasser les autres" (*Il.*, 6.208) ; telle est la "bonne *eris*" (lutte, rivalité) d'Hésiode (*Tr.*, 24)... », p. 196. Cela est incontestable, à la condition de ne pas ramener cette rivalité à la quête d'une vaine gloriole. Comme l'écrit encore fort justement M. Conche, mais à propos d'Héraclite, le fondement de cette *eris* se trouve « dans la recherche et la passion de la vérité »<sup>49</sup>. Nous ne sommes plus à l'époque d'Homère, mais à celle des savants-philosophes. Le combat est un débat, et la raison, *logos*, seule en est l'arbitre, comme cela a été dit dans le frg. VII : « mais, par la *raison*, juge de la réfutation éminemment éristique par moi prononcée » (VII, 5-6). Le *logos*, qui, en grec, est inséparablement « raison » et « parole » – double sens qu'aucune traduction française ne peut sauvegarder –, implique discussion, débat. Il ne se tient pas dans la pure contemplation. L'*éris* a sans aucun doute pour but de remporter la victoire et d'apparaître comme le meilleur, mais en mettant à l'épreuve les arguments qui sont avancés par les uns et les autres pour en écarter les mauvais et retenir les bons. Aussi bien, si l'on déconstruit le jeu d'écriture qui fait parler la déesse à la place de Parménide, le véritable destinataire du propos est-il le lecteur de son *Poème*. C'est lui qui, dans la recherche de la vérité, sera indépassable, non pas parce qu'il est détenteur d'une connaissance indépassable – ce qui n'a aucun sens –, mais parce que l'argumentation qu'il tient repose sur des bases logiques indiscutables, universelles et atemporelles. Héraclite avait affiché une prétention semblable dans le fragment le plus long que l'on a conservé de lui<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> M. CONCHE, *Héraclite*, p. 119.

<sup>50</sup> *Héraclite*, frg. 77, p. 263, J.-FR. PRADEAU (DK, 22 B 1 ; M. MARCOVICH, 1 ; M. CONCHE, 2). « L'argument d'Héraclite, commente J.-FR. PRADEAU, p. 265-266, est critique : les hommes se figurent qu'une connaissance de la nature de toutes choses et de chacune d'entre elles est impossible, n'existe pas pour eux, mais qu'elle est réservée aux dieux. Héraclite conteste cette croyance, pour affirmer au contraire que la connaissance vraie est communément accessible (elle est encore à portée de main, précise encore le texte 115). La preuve qu'en donne Héraclite est déroutante, puisqu'elle ne fait que consacrer l'extraordinaire exception de sa propre personne. Outre la part de provocation qui, ici comme dans d'autres citations, paraît recherchée, on peut toutefois accorder un sens plus mesuré à cette auto-célébration. Il n'est pas exclu en effet qu'Héraclite cherche à faire de son propre exemple la preuve qu'on peut atteindre la connaissance vraie. Si Héraclite se donne en exemple, c'est pour suggérer que l'"écoute" est possible à un homme, pourvu qu'il y consacre une attention dont le caractère méthodique est ici accentué. Héraclite n'est pas simplement celui des hommes qui sait, il est celui qui sait pour certaines raisons et au prix d'un certain effort ».

## b) Développement de la proposition : IV et IX

De ce qui devait être un développement de la proposition énoncée en VIII, 60, il ne reste que deux fragments, les frg. IV et IX, lesquels énoncent chacun un principe.

- *Premier principe : voir les contraires ensemble : frg. IV*


### Frg. IV

Le présent, l'absent, par la pensée, regarde les ensemble, fermement ;  
en effet, tu n'empêcheras pas l'étant de tenir à l'étant en l'en coupant,  
lui qui ni ne se disperse partout et de toutes manières de par le monde,  
ni ne s'assemble.

L'interprétation du frg. IV dépend de la place qu'on lui trouve dans l'économie du *Poème*<sup>51</sup>. Et, inversement, cette place dépend de l'interprétation que l'on en donne. Si, cependant, on associe et confronte les deux démarches, la solution qui me semble s'imposer est de considérer ce fragment comme l'un des deux qui restent du bref développement qui devait suivre les deux vers introducteurs du propre propos de Parménide sur le « monde », son « transmonde », *diakosmos* (VIII, 60-61).

La première phrase est savamment élaborée. La répartition des termes n'est pas seulement due aux exigences de la versification. Elle se veut hautement significative. La proposition est symétriquement construite autour du substantif *noôti*, « par la pensée », « en pensée », et l'absence totale d'un article devant les deux participes rend possible, *a priori*, presque toutes les combinaisons entre chacun de ses termes<sup>52</sup>.

*Leussé d'*  
*homôs apéonta noôti paréonta bébaiôs*



La suite du fragment en donne l'explication. Parménide reprend une des caractéristiques fondamentales de « l'étant », formulées en VIII, 22-25, celle d'être « d'un seul tenant » et, donc, d'être « indivisible » :

il n'est pas non plus divisible, puisqu'il est tout entier semblable ;  
il n'y a pas non plus ici un plus qui l'empêcherait d'être d'un seul tenant,  
ni un moins ; il est tout plein de ce qui est.  
[25] Aussi est-il tout d'un seul tenant, car ce qui est est contigu à ce qui est.

Son extension à la totalité n'est le résultat ni d'une « dispersion », ni d'un « assemblage », lesquels supposeraient des ruptures dans l'unité de l'étant.

Le propos est de souligner comme étant un impératif épistémique – d'où l'impératif « regarde » et le futur à valeur impérative « tu n'empêcheras pas en coupant » – de considérer « ensemble » et « fermement » le « présent » et « l'absent ».

Qu'est cet « absent », *apéonta*, et ce « présent », *paréonta* ? La réponse se trouve justement dans les vers qui, à la fin du frg. VIII, ouvrent la seconde partie du *Poème*. Parménide vient de reprocher aux « mortels bicéphales » non pas d'avoir « réparti la structure en contraires et posé des signes de séparation entre eux » (VIII, 55-56), mais de considérer

<sup>51</sup> Elle est très variable selon les commentateurs. Voir M. CONCHE, p. 91-92 ; J. BOLLACK, p. 306-307 ; B. CASSIN, p. 214-215.

<sup>52</sup> B. CASSIN, p. 215, en mentionne un certain nombre pour ce vers et les suivants.



qu'une série de ces contraires, une « forme », n'est pas (VIII, 54). La disposition ordonnée du « monde » qu'il propose, le « transmonde », est de tenir ensemble les contraires, de ne pas prendre en considération seulement la « forme » qui est présente et que l'on a sous les yeux (le feu, par exemple) et de penser que « n'est pas » celle qui est absente et que l'on ne voit pas (la nuit, par exemple). En VIII, 60, il a dit que le « transmonde » est « semblable en tout ». Il appartient à l'« intelligence », *noos* ou *nous*, du moins à l'intelligence qui respecte les règles épistémiques, de tenir ensemble ce qu'une perception sensible sépare. Cette fonction centrale est symbolisée par la position médiane qu'il occupe dans le vers. Il me semble donc que le frg. IV trouve pleinement sa place à ce moment de l'exposé de l'Éléate.

– *Deuxième principe : les contraires remplissent tout selon leurs propres forces :*  
frg. IX

Il en va de même pour le frg. IX. D'après Simplicius, qui est le seul à le rapporter, ce passage vient « peu après » la citation qu'il a faite du frg. VIII, 53-59<sup>53</sup>. Mais la nature du propos lui-même milite pour cet endroit du *Poème*. Il est d'ordre général. Il ne traite pas des choses d'une manière descriptive et concrète, comme cela sera par la suite. Comme précédemment, son intelligence résulte de la confrontation croisée entre la place qu'il occupe dans le *Poème* et son analyse interne.

### Frg. IX

[...]

ensuite, puisque toutes choses sont nommées lumière et nuit  
et ce, selon leurs propres forces qui s'exercent ici ou là.  
Tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière,  
toutes deux égales, puisqu'il n'est rien qui ne se trouve ni dans l'une  
[ni dans l'autre.]

Lorsqu'il en vient à lire ce passage, le lecteur ne peut manquer de le rapprocher de ce que Parménide a déjà dit et sur la « nomination » des choses par les « mortels » et sur la répartition entre « lumière » et « nuit ». Pour nous, aujourd'hui, c'est en VIII, 38-41 et en VIII, 53-59.

En VIII, 38-41, l'Éléate a écrit, à propos de « l'étant », que « ne seront *qu'un nom* toutes les choses que les mortels ont établies, persuadés qu'elles étaient vraies : “devenir” et “périr”, “être” et “n'être pas”, “changer de lieu” et “changer d'éclat de couleur” ». Parménide, je l'ai déjà noté, ne conteste nullement le fait de qualifier les choses d'un nom. À cet endroit, il déclare que ce qu'ils ont nommé ne sera qu'un nom, si cela ne correspond pas à quelque chose de réel, à « ce qui est », « l'étant », *to éon*. « Sans l'étant dans lequel « est » est formulé, tu ne trouveras pas ce “penser” », avait-il dit juste avant (VIII, 35-36). Ici, les futurs « sera » et « trouveras » impliquent la réalisation d'une condition. Si elle n'est pas remplie, le dire des « mortels » ne sera qu'une « opinion » au sens le plus subjectif du terme, un pur construit intellectuel. Une sorte d'auto-nomination, dans laquelle le sujet prend pour réel le concept qu'il énonce. Toutefois, Parménide ne parle pas à cet endroit de « lumière et de nuit », mais de « “devenir” et “périr”, “être” et “n'être pas”, “changer de lieu” et “changer d'éclat de couleur” », un mélange de couples de contraires et de changements qui ne se situent pas tous sur le même plan, sauf à les considérer comme des traits de « ce qui est », *to éon*, au sens d'être singulier et contingent.

<sup>53</sup> SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. DIELS, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. IX, Berlin : 1882, 180.8 (39, 17).

En VIII, 53-59, en revanche, l'objet de la nomination faite par les « mortels » porte sur les deux « formes » de contraires qu'ils ont nommées « feu éthéré de la flamme » et « nuit », et entre lesquelles ils ont réparti les choses (VIII, 53-59). Là non plus, il ne dit pas qu'il conteste cette répartition et cette dénomination (même si c'est lui qui l'établit et la nomme ainsi). Son désaccord porte seulement sur la façon dont ils perçoivent cette répartition. Leur tort, dit-il, est de ne pas affirmer ensemble les deux « formes » de telle manière que, lorsqu'ils en affirment une, l'autre ne soit pas niée : pour eux, « il faut que l'une ne soit pas » (VIII, 54). Ils commettent ainsi à la fois une erreur de logique et une erreur d'interprétation du réel.

Quand, donc, l'Éléate écrit ces vers du frg. IX, il ne vise plus les « mortels » et leurs erreurs, mais fait l'exposé de sa propre conception des choses. Ce fragment se comprend entièrement non pas à partir de ce qui précède, mais à la lumière de ce qui suit.

**IX, 1-2 :        [...]**  
**ensuite, puisque toutes choses sont nommées lumière et nuit,**  
**et ce, selon leurs propres forces qui s'exercent ici et là.**

Même si nous ne savons pas de quelle affirmation les deux premiers vers sont l'explication, il n'est pas interdit d'en comprendre le sens et d'en tirer parti. La première partie de l'explication contenue dans le premier vers comporte trois éléments.

Le premier est la nomination : « sont nommées ». Une action langagière, faite par les hommes. Donc un jugement d'ordre épistémique, comportant un avis et une décision, thématique à laquelle Parménide nous a habitués, placée sous l'emblème de « Justice » (cf. VIII, 14-16 et les termes « jugement », « a décidé » ; cf. aussi le verbe « ont établi », VIII, 39 et 53). Sans doute serait-il abusif que de vouloir prêter à Parménide plus qu'il ne faut de cette simple notation : « sont nommées ». Mais ce que nous avons lu de lui jusqu'à présent nous autorise à penser qu'il accorde au langage la plus grande importance. Tout commence avec le dire humain sur les choses, et toute la recherche commence aussi par un regard sur ce dire, lequel implique un acte de penser, *noein*, comme cela vient d'être particulièrement souligné au frg. IV, 1. Ici, importe-t-il de le souligner, cette nomination n'est pas mise au compte des « mortels bicéphales ». Elle est celle de la déesse, c'est-à-dire de Parménide lui-même en tant qu'il se soumet à des exigences épistémiques universelles. Tout homme sensé est supposé la partager.

Le second élément est l'objet de cette nomination, devenu sujet d'un verbe au passif : *panta*, « toutes choses », sans limitation aucune, c'est-à-dire y compris les choses qui, en tant que telles, n'ont aucun rapport matériel ou physique avec la lumière et la nuit.

Le troisième, enfin, est la qualification de « toutes les choses » : « lumière », *phaos*, et « nuit », *nux*. La dénomination est légèrement différente de celle que Parménide a employée pour décrire la répartition faite par les « mortels ». Eux divisent le « corps » (VIII, 59) entre « le feu éthéré de la flamme » (VIII, 56) et « la nuit » (VIII, 59). Mais cela ne devrait pas porter à conséquence. Ce n'est pas sur cette répartition et cette dénomination que Parménide est en désaccord avec les « mortels ». Il l'est sur la façon de les comprendre dans leur nature et dans leur relation entre elles et par rapport aux choses.

Dans le vers 2, Parménide introduit un terme générique nouveau de la plus grande importance pour l'intelligence de son propos : *dunamis*, dont le sens fondamental est « “force” au sens le plus général » (P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. u. *dunamai*, p. 288) et qui peut recevoir diverses acceptions plus précises selon le contexte. Il dérive du verbe *dunamai*, dont le sens est « avoir en soi la capacité de, être capable de » (*Ibid.*).

La division entre « lumière » et « nuit » pour parler de la totalité des choses apparaît chez Parménide, on l'a vu, à propos des « mortels » en VIII, 56-59. Mais il se trouve que cette division ne réfère à aucun philosophe connu qui lui soit antérieur ou qui soit son contemporain. M. Conche estime, pour sa part, que les « mortels » que vise Parménide sont des « mortels non philosophes », « incapables de comprendre la genèse du monde. La lumière et la nuit sont là, c'est tout », p. 191-192. Les philosophes, ajoute-t-il, ont montré que « tout ce qu'il y a – mais non le *il y a* lui-même – est le résultat d'un devenir. [...] Ils séparent d'abord les contraires, mais ne les laissent pas dans leur séparation », p. 192. L'antagonisme dans lequel s'établirait Parménide pour construire son propos serait donc celui-là même qui deviendra classique et qui oppose le discours savant au discours commun ou vulgaire, celui du « grand nombre », *hoi polloi*. Mais, dans ces conditions, la victoire que l'on remporte à réfuter l'opinion commune est facile, et la gloire qui en résulte bien faible. Elles ne sont pas à la mesure de l'ambition que laisse supposer le *Poème* dans sa facture et sa composition (cf. en particulier le proème). Parménide ou le lecteur qui le suit ne risque pas d'être un jour « dépassé » (VIII, 61). Et si la séparation entre lumière et nuit prêtée aux « mortels » était le fruit de l'invention de Parménide, notre preux chevalier risquerait d'apparaître rapidement sous les traits d'un Don Quichotte.

L'hypothèse que je formulerais pour ma part est de considérer que Parménide ramène à deux catégories fondamentales celles dans lesquelles ses prédécesseurs ou contemporains ont réparti la totalité des choses pour pouvoir rendre compte intellectuellement à la fois de leur multiplicité, de leur diversité, de leur contrariété et, surtout, de leurs transformations les unes dans les autres. Il appelle ces deux catégories « lumière » et « nuit ». La raison est double.

La première est que ce couple antinomique a son fondement dans la réalité. Il permet, d'une part, de décrire et de saisir la réalité dans ce qu'elle a de plus fondamental, la contrariété. Lumière et nuit sont deux images qui, plus que toute autre, la font ressortir et ce, de manière irréductible<sup>54</sup>. D'autre part, comme chaque jour, la nuit succède à la lumière et la lumière à la nuit, chacune opérant ses propres œuvres, cette double image est des plus appropriées pour suggérer les rapports entre des contraires. Pris dans le réel, ce couple est tout indiqué pour désigner, métonymiquement et métaphoriquement, toutes les autres réalités, y compris tout ce qui concerne la constitution de l'homme et la procréation dont il sera question par la suite. Il permet de nommer et de désigner, dans le réel visible, cette « capacité », *dunamis*, qui s'y trouve et qui, comme telle, est insaisissable, comme l'est la vie ou le sujet dans un être vivant, mais qui est cause des transformations qu'il connaît. Cette « capacité » est ce qui fait que le « monde » n'est pas qu'un ensemble de choses organisées mais statiques, mais un « transmonde semblable en tout » (cf. VIII, 60), dans lequel une même logique en régit les transformations, mais de manière très diverse.

La seconde raison est d'ordre logique. Dans la première partie du *Poème*, Parménide a affirmé avec insistance qu'il n'y a pas de confusion possible entre « est » et « n'est pas », erreur que commettent les « mortels ». Si, en ouverture de la seconde partie, il regroupe et récapitule sous le couple lumière et nuit les diverses thèses qu'ont émises sur le monde les savants-philosophes qui l'ont précédé ou qui lui sont contemporains, c'est pour signifier la

---

<sup>54</sup> Il pourrait aussi y avoir une allusion aux vers 123-124 de la *Théogonie* d'HÉSIODE, où il est dit que Nuit et Jour sont les premiers contraires qui naquirent de Chaos. HÉSIODE, cependant, parle de Jour (*Hémérè*) et non de Lumière (*Phaos*) ; mais, dans le proème, PARMÉNIDE parle aussi de « la porte des chemins de Nuit, *Nuktos*, et de Jour », *Hématos*. La différence la plus importante est que, chez Hésiode, Jour et Nuit ne sont pas nés en même temps. Jour naquit de Nuit ; on est dans une vision cosmogonique qui n'est pas celle de l'Éléate :

Du Chaos Érèbe (= Obscurité) et Nuit noire naquirent,  
Et de Nuit, ensuite, sortirent Éther et Jour.

rupture que son approche marque avec les leurs. Pour rendre compte du passage de la nuit à la lumière et inversement, ils sont obligés à chaque fois de les poser « séparément » (VIII, 56) et de nier l'une des deux, « il faut que l'une [des deux formes] ne soit pas » (VIII, 54 ; cf. II, 5). Pour eux, « être et ne pas être est pensé comme étant le même et non le même » (VI, 8). Ils ne peuvent reconnaître l'existence simultanée des deux formes sans se contredire. C'est l'une ou l'autre, de manière exclusive. Comme si c'était des « entités » figées, des *ousiai*, comme l'auteur (Aristote ?) des *Catégories* appellera bien plus tard ce qui fait la singularité d'un être, *ousia prôtè*, « entité première » ou celle de son espèce, *ousia deutéra*, « entité seconde ».

**IX, 3-4 : Tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière,  
toutes deux égales, puisqu'il n'est rien qui ne se trouve ni dans l'une ni dans  
[l'autre.]**

Au vers 3 et 4, l'Éléate reprend l'affirmation du vers 1 non plus comme le fruit d'une nomination, mais comme un constat du réel : « tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière ». Il précise aussi que la répartition entre lumière et nuit est égale et que, s'il affirme que *tout* est plein à la fois de lumière et de nuit, c'est parce que rien n'existe qui soit en dehors de ces deux « formes » ayant chacune ses propres « forces ».

Qu'entend Parménide par « toutes deux égales » ? Si on considère que lumière et nuit ne sont pas des choses ni des constituants des choses, mais des forces, il est logiquement nécessaire que ces forces restent en équilibre, car, si l'une l'emportait sur l'autre, ce serait rapidement la fin du monde. Et la force qui resterait victorieuse disparaîtrait elle aussi avec celle de son support. Ce faisant, les vers 3 et 4 du frg. IX donnent-ils une explication à l'affirmation qui était donnée en VIII, 44 à propos de « l'étant » : « de force égale du centre vers tous côtés » ? Ce n'est pas certain, même si ce n'est pas exclu. Il ne s'agit pas de la même chose ou, peut-être, l'accent n'est pas mis exactement sur la même chose : en VIII, 44, la force concerne l'étant dans sa plus grande généralité. Le propos est dans la continuité des affirmations précédentes ; il est de dire d'une autre manière qu'il n'y a aucune rupture dans « l'étant ». Il n'y a pas un endroit où il serait plus faible qu'ailleurs. En IX, 4, en revanche, il s'agit de l'équilibre entre les deux formes contraires que sont nuit et lumière. Mais les forces de celles-ci ne seraient pas équilibrées, si l'étant ne l'était pas lui-même. Elles le présupposent.

Il me semble que Parménide tient à souligner que tout, absolument tout, est régi par un couple de « forces » contraires et égales entre elles, que les transformations des choses ne résultent pas de la métamorphose d'un unique élément en divers états successifs et réversibles, d'un même qui deviendrait autre, ni même de plusieurs éléments, mais qu'elles sont la manifestation d'une dynamique interne, inscrite d'une manière originare et permanente dans l'être même de « l'étant », produisant « toutes les choses » singulières, *panta*, dans leur diversité éphémère, sans affecter l'unité, l'homogénéité et la permanence de « l'étant », sans mettre en cause « la force égale » qui, du centre jusqu'à ses limites, « tient » la sphère de « l'étant » (cf. VIII, 43-44). Mais, pour que le monde réel se produise, il est nécessaire qu'intervienne une autre force capable de faire se rencontrer positivement les forces contraires de chacune des deux « formes » : celle du « transmonde ».

## B/ Le « transmonde », *diakosmos* : frg. X-XVIII

### 1/ Remarques préliminaires

#### a) Une limitation à deux mondes : l'univers et l'homme

De la « composition grandiose », dont parle L. Couloubaritsis, p. 445, et dans laquelle Parménide donne une explication scientifique du « transmonde », il ne reste que quelques fragments. La première question qu'il convient de se poser est de savoir de quelle étendue était cette composition et quels champs elle recouvrait. Or, il semblerait bien que ceux-ci aient été réduits à deux.

Le premier champ est bien circonscrit, celui de l'univers en tant qu'ensemble de la matière distribuée dans l'espace et dans le temps, depuis la Terre jusqu'à ses limites extrêmes, le firmament. Les témoignages des citateurs et des doxographes, en particulier celui d'Aëtius, auteur du I<sup>er</sup> ou du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, complètent quelque peu les rares citations dont nous disposons aujourd'hui.

Le second champ est moins net à délimiter. Il ne semble pas avoir vraiment retenu l'attention des philosophes de l'Antiquité. Et sans le témoignage de médecins, nous serions bien dans l'incapacité de nous en faire quelque idée. Quatre fragments, les XIII, XII, 4-6, XVII et XVIII traitent de la reproduction sexuée chez l'homme. Le frg. XVI, quant à lui, concerne son activité intellectuelle. Dans son étude du *Poème* de Parménide, J. Bollack a ouvert deux sections séparées qu'il intitule, pour la première, « les hommes et les femmes », et pour la seconde, « connaissance ». Pour constituer cette dernière, il a intégré le frg. XVI ainsi que le frg. IV que, pour ma part, j'ai déjà placé au début de la seconde partie, car il n'est pas descriptif mais injonctif (*leussé*, « regarde » !). Par ailleurs, il y a incorporé quelques témoignages qui apportent d'autres éléments. Deux sont d'Aëtius, lequel affirme, à propos de l'âme, que « Parménide, Hippias et Héraclite la disent ignée » (cité p. 303), et, à propos de l'alimentation, que « Parménide et Empédocle disent que l'appétit se produit par le manque de nourriture » (cité p. 324). Un troisième est de Simplicius. Dans son *Commentaire de la Physique d'Aristote* (p. 39, 18-21 ; DK ad fr. 13), il dit à propos des âmes : « Et pour les âmes [à la suite des dieux], il [Parménide] dit que la déesse les fait aller tantôt de la clarté vers l'obscurité, tantôt prendre le chemin inverse » (cité p. 327). Selon J. Bollack, qui suit A. Stevens<sup>55</sup>, Simplicius commente ici, à la suite du frg. XIII, une phrase de Parménide que, malheureusement pour nous, il ne cite pas. J. Bollack cite encore des témoignages qui concernent la vue, p. 325-326, les couleurs, p. 327, la mémoire et l'oubli, le sommeil, les sensations, p. 320-325. Rien ne nous autorise à invalider *a priori* ces témoignages, s'ils peuvent s'insérer dans le schème diacosmique selon lequel Parménide rend compte de l'ensemble des choses. Ils conforteraient alors l'idée que l'Éléate a consacré une importante section spécifique à l'homme, section dans laquelle il abordait de nombreux aspects, tels que ceux qui viennent d'être mentionnés.

Puisque, de tous les témoignages que les commentateurs ont minutieusement recueillis et intégrés dans leurs analyses, il ne me semble pas qu'on puisse tirer l'hypothèse que le *Poème* comprenait des développements sur d'autres sujets que les deux sur lesquels nous avons des fragments, nous pouvons conclure que la seconde partie se terminait par la description de deux « mondes » bien distincts : l'univers et l'homme, ce dernier étant seulement envisagé, si l'on se fie aux citations et aux témoignages, comme un être individuel

<sup>55</sup> A. STEVENS, *Postérité de l'Être. Simplicius interprète du Parménide*, p. 77.

formant un tout, et non également comme membre de son espèce, comme être social et être au monde, si ce n'est en tant que procréateur. Aucune mention n'est faite, par exemple, des activités humaines dans le monde et de l'organisation en société<sup>56</sup>. D'un point de vue formel, ces deux mondes seraient, dans la seconde partie du *Poème* le pendant, dans la première, des deux sections sur « est » (VIII, 2-18) et sur « l'étant » (VIII, 19-51).

Mais alors, pourquoi cette limitation ? Pourquoi ce choix ? Parménide s'en est-il expliqué dans ce qui est perdu ? Peut-être. Faute de pouvoir s'en assurer, je serais tenté de formuler l'hypothèse que l'Éléate, évitant de se lancer dans une exposition encyclopédique des choses dont Héraclite dénonçait l'inanité<sup>57</sup>, a seulement voulu exposer la thèse diascosmique par laquelle il rend compte à la fois de la permanence du monde dans sa totalité et du changement de toutes les choses qui sont.

## b) Une promesse de découvertes

Les futurs qui jalonnent le frg. X et qui devaient aussi commander le frg. XI me paraissent en effet très révélateurs à cet égard :

- « tu sauras », *eisèi* (XII, 1) ;
- « tu apprendras », *peusèi* (XII, 4) ;
- « tu connaîtras », *eidèseis* (XII, 5) ;

Ils n'annoncent pas un exposé de connaissances déjà bien établies, complètes et définitives. Ils énoncent une « promesse », comme l'a très bien vu le citateur du fragment, Clément d'Alexandrie<sup>58</sup>. Ils laissent percer un réel enthousiasme et une certaine forme de jubilation. La joie de la recherche advient pleinement lorsque celle-ci débouche sur une connaissance du monde réel. Cette connaissance est promise à celui qui saura aborder la réalité sous l'angle de la contrariété et des « puissances » que recèle chacune des « formes » contraires. Elle est donc encore en très grande partie à construire. Il semble que les citateurs et les commentateurs anciens ont négligé quelque peu cet angle d'attaque, plutôt portés qu'ils étaient à s'intéresser immédiatement aux réalités concrètes dont Parménide fait état ou à interroger son œuvre à partir de questions et de problématiques qui étaient les leurs et non les siennes. Aussi bien n'ont-ils pas vu que le « monde », dont Parménide cherche à découvrir les mécanismes, n'est pas le résultat statique issu d'une cosmogonie primordiale, mais une « cosmogénèse » continue, un enfantement permanent.

Les deux domaines que décrit Parménide résultent certes d'un ensemble d'observations qu'il a pu faire personnellement ou même qu'il reprend, dans une large mesure à ses devanciers et contemporains, comme formant déjà, en quelque sorte, une *doxa* commune, une

---

<sup>56</sup> Cependant, d'après CICERON, Parménide rapporterait également au dieu « la guerre, la discorde, le désir et toutes les autres choses du même genre qui sont détruites par la maladie, le sommeil, l'oubli ou le temps » (*quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum reuocat quae uel morbo, uel somno, uel obliuione, uel uetustate delentur*), *De natura deorum*, I, 11, 28. M. CONCHE, p. 221, y voit la marque d'une influence héraclitéenne sur PARMÉNIDE, à moins qu'il ne s'agisse d'une confusion, chez CICERON, des deux penseurs présocratiques.

<sup>57</sup> La condamnation est sans appel : « L'érudition n'enseigne pas l'intelligence », texte et trad. J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, frg. 85, p. 273 (DK, 22 B 40 ; M. MARCOVICH, 16 ; M. CONCHE, 2) ou encore, à propos de la « sagesse », *sophiè*, de PYTHAGORE : « érudition et imposture », texte et trad. J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, frg. 86, p. 274 (DK, 22 B 129, M. MARCOVICH, 17 ; M. CONCHE, 26).

<sup>58</sup> « Parvenu donc à l'étude de la vérité, que celui qui le désire écoute la promesse de Parménide d'Élée », CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, xiv, 138, 1, Texte d'A. LE BOULUEC et trad. de P. VOULET, coll. « Sources chrétiennes », n° 278, 1981, p. 242-243.

vulgate à partir de laquelle et sur laquelle on peut s'appuyer pour travailler jusqu'à ce que des examens plus approfondis viennent les rectifier ou les modifier plus ou moins profondément<sup>59</sup>. Mais ils sont aussi une construction intellectuelle, le produit d'un regard noétique respectant des contraintes rationnelles et capable de « voir » ce qui est invisible et inaccessible à l'expérience. Ici s'applique, avec toute sa force, l'impératif énoncé en IV, 1 : « Le présent, l'absent, par la pensée, regarde les ensemble, fermement ». Nos anciens ne disposaient d'aucun moyen technique pour sonder l'univers. Ils n'en avaient pas davantage pour sonder le vivant dans ce qu'il a de plus intime et de plus petit. Ils ne pouvaient compter que sur les capacités hypothético-déductives de la pensée. Aussi bien la description de l'univers comme celle du monde humain se présentent-elles comme l'aboutissement et le couronnement de tout ce qui précède, depuis le proème jusqu'aux caractéristiques de « l'étant », en passant par l'exposé des contraintes de la logique. Finalement, tous ces développements n'avaient d'autre finalité que d'outiller l'intelligence pour qu'elle soit en mesure d'appréhender le réel, tel qu'il est et non pas tel qu'il apparaît, tel qu'il s'impose objectivement et non pas tel qu'on peut le croire ou l'imaginer, même si la coupure entre les deux n'est pas souvent facile à faire et si, en définitive, l'objectivité est aussi le résultat d'un travail subjectif sur du subjectif.

Même si les citateurs, les commentateurs ou autres doxographes ne nous ont pas facilité la tâche en se focalisant sur les contenus de savoirs et en prêtant relativement peu d'attention à l'angle épistémique sous lequel Parménide abordait ces contenus, il est capital pour l'intelligence du *Poème* dans son ensemble de percevoir le lien étroit qui unit cette description aux principes énoncés dans la première partie et au début de la seconde.

## **2/ L'univers : frg. X-XII, 1-4, XIII-XVa**

### **a) Le programme de la recherche : frg. X et XI**

Les frg. X et XI annoncent le programme de la recherche ou, tout au moins, une partie de ce programme.

#### **Frg. X**

Tu sauras la nature de l'éther et tous les signes  
dans l'éther et de la torche pure du soleil éclatant de lumière  
les œuvres hideuses, et d'où elles proviennent ;  
tu apprendras les œuvres périodiques de la lune au visage rond  
[5] et sa nature ; tu connaîtras aussi le ciel qui tient tout autour,  
d'où il est né et comment Nécessité qui le mène l'a entravé  
pour qu'il maintienne les limites des astres.

#### **Frg. XI**

comment la terre, le soleil et la lune  
l'éther commun et le lait céleste, l'Olympe  
extrême et la chaude vigueur des astres s'élancèrent  
pour naître.

---

<sup>59</sup> PLUTARQUE dira que PARMÉNIDE « a composé un livre de son cru sans emprunter à d'autres », *Adversus Colotem*, 13, 114 b-c ; éd. M. POHLENZ, Leipzig, Bibl. Teubner, 1952 ; rééd. R. WESTMAN, 1959 ; éd. B. EINARSON ET PH. H. DE LACY (LCL, *Plutarch's Moralia*, vol. XIV), Londres, Heinemann, 1967. Cette impression est vraisemblablement due au *diakosmos* original selon lequel PARMÉNIDE envisage la constitution du monde et ses transformations.

Les « signes », *sēmata*, qui sont dans l'éther désignent très vraisemblablement les constellations. À noter que le « ciel », *ouranos*, qui n'est pas un astre, en fait partie.

Le questionnement selon lequel l'ensemble de l'univers est envisagé porte sur la formation et le développement des astres, leur origine et le rôle que certains d'entre eux – le soleil, la lune et le ciel – exercent. Peut-être est-il pertinent et significatif de relever que les éclaircissements attendus sont de l'ordre des modalités (« comment », X, 6 ; XI, 1) ou des enchaînements, énoncés le plus souvent sous la figure de la génération (« d'où » X, 3 et 6), non du « pourquoi ? ». Ils ne relèvent pas d'un questionnement portant sur les causes proprement dites, en tout cas pas sur les causes « finales », comme les appellera plus tard Aristote. Le « transmonde » de Parménide est clos sur lui-même. Il n'est ni projeté ni porté par une transcendance de quelque nature que ce soit. Il ne répond à aucune visée téléologique.

### **X, 1 : « nature », *phusis***

L'emploi de *phusis*, « nature », pour qualifier la totalité du réel comme contingent est un acquis antérieur à Parménide. « Comme l'ont signalé bon nombre d'historiens des idées anciennes, écrit J.-Fr. Pradeau (en dernier lieu, voyez G. Nadaf, *L'Origine et l'évolution du concept grec de "phusis"*, Edwin Mellen, Lewiston-Queenston-Lampeter, 1992<sup>60</sup>, p. 1-57), l'emploi de *phusis* comme catégorie cosmologique et définitionnelle est caractéristique de la langue nouvelle qui, au tournant des VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, désigne à la fois la totalité des réalités (toutes choses étant soumises à un processus de croissance et de développement qu'on nomme précisément "nature") et la spécificité des propriétés de chacune d'entre elles (chaque chose est le résultat d'un processus de croissance particulier, qui lui confère son aspect et ses propriétés, c'est-à-dire, "sa nature") »<sup>61</sup>. Or, si *phusis*, « nature », met bien l'accent sur le point de départ (le fait de naître et de croître), il implique aussi la fin (le fait de mourir et de disparaître). À la différence de « est », et de « l'étant » considéré dans sa globalité, qui, eux, ne sont pas soumis à la naissance et à la mort<sup>62</sup>, toute chose singulière naît et disparaît. Cette condition sera rappelée à l'extrême fin du *Poème* (XIX, 2). Parménide la juge même « hideuse ».

### **X, 2-3 : [tu sauras] de la torche pure du soleil éclatant de lumière les œuvres hideuses**

Les effets de la puissance du soleil, ses « œuvres », *erga*, sont qualifiés de « hideuses » *aïdèla*. Ce qualificatif étonne. Le sens étymologique du terme grec est « à la vue insupportable ». À cette première idée les Anciens, dit le *Dictionnaire étymologique* de Chantraine, ont associé la connotation de « qui fait disparaître, qui détruit ». Il précise : « c'est, en tout cas le sens qui s'impose lorsque le mot est épithète de *pur* » (*sub u.* p. 30). Puisque le soleil est « feu », *pur*, et que, chez Homère, c'est le sens de « qui fait disparaître, qui détruit » qui s'impose dans ce cas-là, il paraîtrait évident que le sens à retenir ici est « destructeur ». Mais ce serait en effacer complètement l'image étymologique dont ce sens secondaire dépend et qui est toujours patente au lecteur grec. La traduction par « hideux », en revanche, connote les deux valeurs, visuelle et morale.

<sup>60</sup> Note personnelle. Cet ouvrage donne lieu à une reprise et à un remaniement dont le premier volume paru a pour titre, *Le concept de nature chez les Présocratiques*, 2008. L'auteur y traite de PARMÉNIDE p. 206-214.

<sup>61</sup> J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, p. 267.

<sup>62</sup> Pour « est » : « étant inengendré et impérissable » (VIII, 3) ; pour « l'étant » : « ainsi la génération est éteinte et le périssable introuvable » (VIII, 21).



Parménide vise ici, en X, 3, à propos des œuvres du soleil, à la fois leur aspect « destructeur » (aspect objectif) et leur aspect moral (jugement de valeur). C'est dans la nature du feu de détruire. Mais, par cette destruction qui met un terme aux êtres singuliers et qui, en particulier, fait périr les vivants, il autorise en même temps le passage d'un état des éléments à un autre, d'un être à un autre. Il en est l'agent nécessaire. C'est une « destruction créatrice », pour reprendre l'expression que Joseph Stumpeter a formulée pour théoriser une certaine économie. Mais, aussi bien en raison des modalités, qui sont pénibles et douloureuses, que de la condition générale des êtres qui est d'être éphémère et mortelle, le regard qu'une connaissance approfondie conduit à porter sur le monde, même lorsqu'elle a été engagée avec enthousiasme, n'en reste pas moins profondément pessimiste. Oui, tous les êtres sont éphémères. Oui, l'homme est bien un « mortel », *brotos*. Pas d'échappatoire possible. Il n'est pas doté d'une âme immortelle. Et il n'y a pas un autre monde où celle-ci pourrait s'évader et mener une autre vie. L'analyse rationnelle aboutit ainsi à la conclusion que le monde tout entier, bien que rationnel dans sa constitution, est finalement absurde au sens où Camus l'entendait<sup>63</sup>, qu'il est cruel, « hideux », que l'harmonie dynamique du « transmonde » se paie au prix fort : la destruction des êtres singuliers. Par le choix de ce terme, Parménide n'exprime pas seulement un constat ; il porte un jugement intellectuel et moral, lequel implique, au moins de manière implicite, que le malheur, sinon le mal, se trouve inscrit dans l'ordre même des choses. Celui-ci n'est pas la conséquence de la présence de la « matière », introduite dans la constitution des choses par suite d'une dégradation selon une conception émanatiste de la genèse du monde, ni, comme dans la tradition judéo-chrétienne, la conséquence d'une faute morale primordiale imputable à l'homme. Il est la condition même de la transformation du monde et de la genèse des êtres et des choses. Il est immanent. C'est dans la définition même de la « nature », *phusis*.

Cette analyse sera corroborée par le frg. XII, dans lequel l'Éléate étend le qualificatif d'« odieux », *stugéroio* (XII, 4), à l'ensemble des réalités cosmiques aussi bien qu'à la génération humaine.

La torche est qualifiée de « pure », *katharas*. Cet adjectif est sans aucun doute à entendre à partir de la division de la totalité en deux « contraires » : « Feu » et « Nuit » (cf. VIII, 55-59). Mais je pense qu'il ne doit pas être pris au pied de la lettre. Le soleil ne saurait certes se confondre avec la nuit. Mais, en tant qu'être singulier, il est nécessairement un « mixte », un mélange de « Lumière » et de « Nuit », avec, évidemment, une proportion maximale de « Lumière ».

**X, 5-7 :**        **tu connaîtras aussi le ciel qui tient tout autour,  
d'où il est né et comment Nécessité qui le mène l'a entravé  
pour qu'il maintienne les limites des astres.**

Aux vers 42-44 du frg. VIII, Parménide a affirmé que « l'étant », en tant que totalité de toutes les réalités singulières :

- a une « limite »,
- qu'il est « fini de toutes parts »,
- qu'il est « semblable à la courbure d'une sphère bien ronde »,
- enfin qu'il est « de force égale du centre vers tous côtés ».

---

<sup>63</sup> Absurde, non pas au sens de qui viole un raisonnement logique, mais « dont l'existence ne paraît justifiée par aucune fin dernière ».

Un peu plus haut, aux vers 30-31 du même fragment, il en a donné l'explication en disant que « la puissante Nécessité le tient dans les liens d'une limite qui l'enferme tout autour ».

Il ne fait pas de doute que le « ciel », *ouranos*, du frg. X est la limite « physique » externe de « l'étant », qu'il englobe tout l'univers et qu'il a, pour des raisons d'équilibre des « forces », « toutes deux égales » (IX, 4, cf. *isopalés*, « de force égale », VIII, 44), la forme d'une « sphère bien ronde » (VIII, 43). Au-delà, il n'y a absolument rien. On peut, certes, concevoir un espace infini. Mais cet espace n'est qu'un concept. Il n'a rien de réel. Il n'y a pas non plus un espace qui pourrait être le séjour des dieux, par exemple. Peut-être Parménide rejette-t-il explicitement cette possibilité, lorsque, plus loin, en XI, 2-3, il appelle le ciel « l'Olympe extrême ». En « sécularisant » ou « laïcisant » ainsi l'Olympe, il récuse en même temps l'existence des dieux.

La démarche de l'Éléate est « scientifique ». Face à ce qui est expérimentalement inaccessible, la démarche logique est de proposer une hypothèse explicative à partir d'observations et de raisonnements, analogiques ou autres, jusqu'à ce qu'un jour l'expérience vienne la confirmer, l'infirmer ou la transformer. C'est ce qu'a fait Parménide. La conception d'un univers sphérique a peut-être été suggérée par l'impression que nous donne une vision naïve du ciel. Mais les savants de l'Antiquité avaient certainement observé que c'était une illusion d'optique en constatant que la demi-sphère que l'on voit au-dessus de nos têtes a pour centre l'observateur et qu'elle se déplace en même temps que lui, comme le fait la ligne d'horizon. Pour affirmer que le ciel est sphérique et qu'il est la limite extrême de l'univers, il fallait dépasser cette illusion et construire sur d'autres bases plus solides. Et l'argument principal qu'avance Parménide est celui de « l'équilibre des forces », que, seule, une forme sphérique est susceptible de préserver, sans quoi l'étant n'aurait pas une permanence certaine.

Ce qui nous a été transmis du texte de Parménide est trop lacunaire pour savoir comment il définissait cette sphère-limite. D'après Aëtius, elle serait « solide », *stéréon* : « ce qui les [*i.e.* les couronnes] enveloppe toutes à la manière d'un rempart est solide »<sup>64</sup>.

#### **b) Quelques bribes de l'univers : frg. XII, 1-4, XIII-XVa**

Telle était la promesse. Qu'en fut-il de sa réalisation sous la conduite de Parménide ? Nous ne le saurons pas. La tradition a apparemment été aussi dévastatrice qu'un feu. De la construction qu'il a faite de l'univers, il ne reste que quelques rares brandons : 3 vers seulement pour le présenter dans son ensemble, 2 vers incomplets pour décrire la Lune et 1 mot pour notre Terre. Leur interprétation, qui plus est, est incertaine. Les commentateurs ont cru que le témoignage d'Aëtius allait les sortir d'embarras. Ils ont donc tenté de reconstituer l'univers parménidien. Ainsi, en français, M. Conche, p. 215-229, J. Frère, p. 119-126, J. Bollack, p. 226-276, et L. Couloubaritsis, p. 459-505. J. Bollack, développant une idée émise par K. Reinhardt en 1916, a même cru voir en ce frg. XII la première phase d'une périodisation, la phase précosmique, laquelle précède la phase cosmogonique (qui serait évoquée en XI) et la phase cosmologique (frg. X). Comme à l'accoutumé, ces reconstructions divergent grandement et, reconnaissons-le, relèvent beaucoup de la spéculation. Aussi B. Cassin exprime-t-elle beaucoup de réserves à leur égard et se garde-t-elle prudemment d'en proposer une autre.

À la vérité, les commentateurs se sont trompés sur le propos que tient Parménide dans les deux premiers vers du frg. XII. Ils ont coupé ces derniers des deux vers qui les suivent et

<sup>64</sup> AËTIUS, *De placitiis philosophorum*, ed. H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, p. 335. La citation entière du passage sera donnée un peu plus bas.

du seul vers qui compose le frg. XIII, pensant qu'ils concernent seulement la génération humaine, alors qu'ils portent sur les deux domaines à la fois, l'ordre cosmique et l'ordre humain, et qu'ils indiquent clairement le sens selon lequel ils doivent être compris.

○ *Dispositif d'ensemble*

**Frg. XII, 1-4**

Car les plus étroites sont pleines d'un feu sans mélange,  
et celles d'au-dessus sont pleines de nuit ; entre elles jaillit un lot  
[de flammes.  
En leur milieu est la divinité qui gouverne tout.  
car elle commande de toutes choses l'odieux engendrement  
[et le mélange.

**Frg. XIII**

Amour fut le tout premier de tous les dieux qu'elle imagina...

○ *De la Lune et de la Terre*

*À propos de la Lune :*

**Frg. XIV**

Lumineuse la nuit, errante autour de la Terre, lumière d'un autre...

**Frg. XV**

Le regard sans cesse dirigé vers les rayons du soleil.

*À propos de la Terre :*

**Frg. XVa**

enracinée dans l'eau

**Le témoignage d'Aëtius<sup>65</sup>**

« Parménide dit qu'il y a des couronnes tressées tout autour, les unes au-dessus des autres, l'une faite du rare, l'autre du dense ; d'autres mélangées, faites de lumière et d'obscurité, dans l'intervalle entre elles ; et ce qui les entoure toutes comme un rempart est solide, avec au-dessous une couronne de feu ; et ce qui est le plus au centre de toutes < est solide > ; autour de lui, à nouveau, une couronne de feu. La plus centrale des couronnes mixtes est, pour toutes, < la mère > [ou < le principe > et < la cause >] de tout mouvement et de tout engendrement. Il l'appelle divinité qui gouverne et qui tient les parts, Justice et Nécessité. »

○ **La genèse permanente du « monde » de Parménide : XII, 1-4 et XIII**

Une autre interprétation de ces deux premiers vers du frg. XII devient possible, si l'on s'avise de ne pas les couper de ce qui suit, les vers 3 et 4, et d'en rapprocher le frg. XIII.

---

<sup>65</sup> Le texte est édité deux fois par DIELS, une fois dans les *Fragmente der Vorsokratiker* (A 37 I) et une autre fois dans les *Doxographi Graeci*, p. 335, 4-16. Le texte des *Fragmente der Vorsokratiker* est fautif en ce sens que l'éditeur a introduit une conjecture sans la mentionner comme telle. Pour cette raison, les commentateurs retiennent la version publiée dans les *Doxographi Graeci*. Les mots entre crochets traduisent des conjectures.

**XII, 1-4 : Car les plus étroites<sup>66</sup> sont pleines d'un feu sans mélange,  
et celles d'au-dessus sont pleines de nuit ; entre elles jaillit un lot de flammes.  
En leur milieu est la divinité qui gouverne tout.  
car elle commande de toutes choses l'odieux engendrement et le mélange.**

**XIII : Amour fut le tout premier de tous les dieux qu'elle imagina...**

En XII, 3, l'Éléate écrit que, située « au milieu » des deux couronnes, comme les nomme Aëtius, il y a « une divinité qui gouverne tout ». Les commentateurs s'arrêtent généralement ici pour rendre compte de la conception parménidienne de l'univers et pensent que les deux premiers vers de ce fragment présentent une description du cosmos dans laquelle les astres sont positionnés les uns par rapport aux autres. Ce faisant, ils oublient que le vers suivant donne l'explication de ce vers 3 : il lui est relié par un *gar*, « en effet ». Cette explication, à savoir « qu'« elle commande de toutes choses l'odieux engendrement et le mélange », ne concerne donc pas seulement la génération humaine dont il va être question aussitôt après, mais absolument toutes choses, y compris l'ordre cosmique. Enfin, le frg. XIII, ajoute, dans la même perspective, que la divinité « imagina Amour comme le tout premier de tous les dieux<sup>67</sup> ». La conclusion qui s'impose est que les deux premiers vers du fragment ne doivent pas être compris comme une description d'une structure plus ou moins statique de l'univers, mais comme une explication de sa genèse permanente, comme le produit d'un enfantement permanent. Les « couronnes » organisées en « couples » de « contraires », le « lot de flammes qui jaillit » de la couronne de feu, les « entrelacements » dont parle Aëtius sont inspirés par la métaphore dynamique de l'accouplement entre des êtres sexués. La structure de la totalité des choses repose, certes, sur des contraires qui, en principe, s'excluent et se combattent mutuellement, mais, dit Parménide, une logique interne en oriente les forces pour qu'elles s'unissent, au lieu de se combattre, et produisent constamment le monde tel qu'il est. Les logiques de la contrariété et de l'union sont toutes deux premières et indissociables l'une de l'autre. Elles sont permanentes. C'est la raison pour laquelle l'Éléate décrit directement la structure du monde dans celle de la reproduction sexuée. La thématique du « feu » et de la « nuit » pointe la structure duale des contraires qui composent la réalité, celle d'« Amour » la force qui régit leur rencontre pour produire les effets contraires à ceux qui seraient logiquement attendus. Rechercher dans les premiers vers du frg. XII une structure statique est donc se tromper complètement sur le sens du propos de Parménide.

Nous sommes là au cœur de ce qui constitue le « transmonde » de Parménide.

L'ensemble du dispositif universel est dirigé par une « divinité », *daimôn*, une « démons », si l'on veut être au plus près du texte grec. Le terme « divinité », que j'utilise avec beaucoup d'autres commentateurs, est moins précis et, surtout, peut prêter à confusion en laissant entendre qu'il pourrait s'agir d'un dieu personnel<sup>68</sup>.

*Daimôn*, qui peut être parfois féminin, signifie, dit Chantraine (*sub u.*, p. 236), « «puissance divine», d'où «dieu, destin» [...]. Le terme s'emploie chez Hom. pour désigner une puissance divine que l'on ne peut ou ne veut nommer, d'où les sens de divinité et d'autre part de destin. Le *daimôn* n'est pas l'objet d'un culte ». À la fin de la notice, il dit que le

<sup>66</sup> D'après le témoignage d'Aëtius, il s'agirait de « couronnes », *stéphanai*.

<sup>67</sup> Une traduction élégante inviterait à omettre « tout » ou « tous ». Mais, pour des raisons, soit métriques soit d'insistance significative, PARMÉNIDE n'a pas mis l'adjectif simple *prôton* ; « premier », mais le superlatif *prôtiston*, « tout premier » ; par ailleurs il dit bien « de tous les dieux » et non pas seulement « des dieux ».

<sup>68</sup> La difficulté de transcrire le grec par « démon » et, au féminin, « démons », vient de la signification du mot français « démon », profondément empreint de culture chrétienne.

terme est « tiré de *daiomai*, au sens de “puissance qui attribue”, d’où “divinité, destin” ». Ici, le terme, qui est générique, est utilisé au féminin, comme il l’est dans le proème (I, 3). Cela a sans doute une signification. Dans le contexte du frg. XII, qui est celui de l’« enfantement » (XII, 4), le féminin peut aisément se comprendre.

À l’inverse de *daimôn*, qui est un terme générique et réfère uniquement au monde divin, *Érôs*, « Amour », est un terme singulier et commun avant d’être divin. Parménide le range dans le genre des « dieux », *théoi*. Et il est nécessairement de genre masculin. Quelle fonction occupe-t-il dans le dispositif parméniénien ?

Nous savons déjà que, pour Parménide, le « corps » (vivant) de l’univers en sa totalité est réparti en deux « formes » de « forces égales », IX, 4 (cf. *isopalés*, VIII, 44), mais opposées et s’excluant mutuellement. Leur rapport ne peut être, *a priori*, que conflictuel. Elles ne peuvent coexister, mais seulement se substituer les unes aux autres, sans rien produire de nouveau. Or, le monde, pris dans sa totalité, atteste qu’il est fait d’êtres singuliers, que ceux-ci apparaissent ou naissent, se développent, se transforment, se reproduisent pour certains d’entre eux et finissent par disparaître. Il y a donc une puissance particulière qui empêche les contraires de se détruire les uns les autres et qui, tout en les maintenant, en retourne les forces pour en faire une énergie créatrice. Cette puissance, qui regroupe tout ce qu’implique concrètement un processus de génération, Parménide l’appelle précisément du nom qui la désigne chez les êtres sexués, à commencer par les humains, *érôs*, « désir amoureux », « amour », dérivé du verbe *éramai*, « aimer d’amour, désirer » (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s. u., p. 347). Dans la tradition grecque, ce désir amoureux est aussi divinisé : *Érôs* est le « dieu de l’amour ». Mais, même énoncé comme dieu, cet « Amour » est inscrit dans les choses elles-mêmes, il ne leur est pas extérieur. Il n’est pas une puissance ou un être qui les transcende. Enfin, étant donné son rôle, on comprend qu’il soit le « tout premier de tous les dieux » imaginé par la « divinité ».

On imagine l’habileté et le tour de force que réalise la « divinité », en inventant cette puissance dont la finalité est de contrecarrer les contraires, pour que leurs forces soient productives et non mutuellement destructrices. C’est sans doute ce qu’exprime Parménide en employant le verbe *mètisato*, « imagina » pour désigner l’activité de la « divinité ». *Mètis*, dont dérive le verbe, signifie « parfois “plan, plan habile”, plus souvent “sagesse” habile et efficace qui n’exclut pas la ruse » (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s. u., p. 673). « Ce terme qui s’applique à l’intelligence pratique, parfois à la ruse, est issu d’une racine verbale qui signifie “mesurer” : mesurer implique calcul, connaissance exacte. Ce sens est conservé dans deux mots grecs, *métron* et *mètra* “mesure agraire” » (*ibid.*). Calcul précis pour mesurer les forces en présence, sagesse pour en sauvegarder l’équilibre, et ruse pour déjouer leur contrariété : trois qualités nécessaires qui supposent une grande intelligence.

Toutefois, si, grâce à « Amour », elle sauve la permanence du monde en empêchant les contraires de se détruire mutuellement, la « divinité » ne peut empêcher la destruction de tous les êtres singuliers qu’Amour fait naître. Cette conséquence n’est pas qu’un effet du soleil (X, 3). Elle est générale. D’où le qualificatif d’« odieux » *stugéros*, donné à l’« engendrement » (XII, 4). Ce qualificatif, comme je l’ai dit plus haut à propos des « œuvres hideuses » du soleil (X, 3), n’a rien à voir avec une certaine conception moralisatrice de la sexualité, la considérant comme intrinsèquement mauvaise et honteuse. Il est inspiré par le sentiment très profond de quelqu’un qui constate que tous les êtres singuliers, parce qu’ils naissent, sont nécessairement voués à la mort et à la disparition, et qu’il en fait lui-même partie. Si le monde demeure dans sa structure, tous les êtres singuliers, quant à eux, naissent et meurent, nécessairement. Et cela peut être insupportable.

○ *De la Lune et de la Terre : frg. XIV-XVa*

À propos de la Lune :

**XIV : Lumineuse la nuit, errante autour de la terre, lumière d'un autre...**

**XV : le regard sans cesse dirigé vers les rayons du soleil.**

À propos de la Terre :

**XVa : enracinée dans l'eau**

Là encore, ces quelques fragments de vers sont certainement loin de représenter ce que Parménide a pu dire sur un certain nombre d'astres. Malheureusement pour nous, ils sont beaucoup trop réduits pour nous permettre de savoir si le modèle diacosmique précédemment décrit a permis à l'Éléate d'exposer et d'expliquer de manière satisfaisante ce que lui imposait l'observation. Nous ne saurons donc pas si les deux beaux néologismes, l'un, *nuktiphaés*<sup>69</sup>, forgé pour qualifier la Lune, et l'autre, *hudatorizon*, pour caractériser la Terre (ou terre), sont à prendre au sens littéral, « lumineuse la nuit » et « enracinée dans l'eau », ou s'ils traduisent le caractère « mixte » de leur composition, comme résultat de la rencontre de contraires que sont bien le « feu » et la « nuit » pour la Lune – « de nuit et de lumière » – mais seulement « d'eau et de terre », pour la Terre.

S'il faut en croire Aëtius, qui précise cela à la suite du passage cité plus haut, la Lune serait, d'après Parménide, « un mélange d'air et de feu »<sup>70</sup>. Elle a « le regard sans cesse dirigé vers les rayons du soleil ». L'Éléate n'est pas le premier à avoir observé que la lumière principale qui émane de la Lune ne lui est pas propre mais qu'elle est un reflet du soleil (frg. XIV). Ce mérite reviendrait à Thalès<sup>71</sup>. On ne se laissera pas piéger par la formulation, laquelle peut laisser croire que, « en cherchant sans cesse du regard les rayons du soleil », la Lune aurait la face constamment tournée vers lui. Les Anciens avaient bien constaté que la Lune, lorsqu'elle est pleine, semble présenter une « face ». En X, 4, Parménide a même qualifié cette face de « ronde » : *kuklôpos*. Mais cette face est toujours dirigée vers la Terre. Elle reste visible, même quand c'est la phase de nouvelle Lune, que l'astre se trouve entre le Soleil et la Terre et que, pour nous, il est uniquement éclairé par la lumière secondaire que réfléchit la Terre. Nous en connaissons l'explication : la rotation de la Lune sur elle-même est parfaitement synchrone avec sa révolution autour de la Terre. Parménide dit seulement que la partie la plus lumineuse de la Lune est toujours orientée vers sa source, le soleil.

Quant au qualificatif *hudatorizon*, « enracinée dans l'eau », donné par une scholie en marge d'un texte de saint Basile qui récuse qu'un corps lourd et dense puisse ne pas s'enfoncer dans l'eau<sup>72</sup>, je me permets de renvoyer à l'analyse de M. Conche, qui rassemble ce que les Anciens ont pu dire des conceptions de Parménide à propos de la Terre, et qui conclut ainsi : « La terre "enracinée dans l'eau" est la terre avec sa végétation, sa flore et sa faune, bref la terre vivante », p. 242. J'ajouterai seulement que cette précision de Parménide s'inscrit alors pleinement dans la perspective générale qui est la sienne à cet endroit de son

<sup>69</sup> *Nuktiphaés* est une correction proposée par SCALINGER et adoptée par tous. Les manuscrits donnent deux mots : *nukti phaos*, « de nuit, lumière ».

<sup>70</sup> AËTIUS, II, 7, 1 (H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 335 b 20-22 = A 37 II).

<sup>71</sup> AËTIUS, II, 28, 5 (H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 358 b).

<sup>72</sup> Le passage en question de l'*Hexaëmeron* de St BASILE DE CESAREE a été reproduit et traduit par D. O'BRIEN et J. FRERE, *Le Poème de Parménide*, p. 71.

*Poème* : celle de la reproduction. C'est comme si la terre et l'eau formaient un couple. Dans ce cas, « terre », *gè*, n'est pas à entendre au sens de « planète Terre », mais de l'élément solide qui entre dans sa composition, et qui, en s'associant à l'eau, génère les vivants. Xénophane de Colophon écrivait de son côté : « Tout ce qui naît et croît est composé de terre et d'eau » (DK, 21, B 29, p. 136 ; trad. L. Reibaud, *Xénophane de Colophon*, p. 50-51) ; « c'est de la terre et de l'eau que tous nous naissons » (DK, 21, B 33, p. 136 ; trad. L. Reibaud, *Xénophane de Colophon*, p. 54-55).

### **C/ Le monde des hommes : frg. (XIII), XII, 4-6, XVII, XVIII et XVI**

Les hasards de la transmission ont fait que le second domaine pris comme référence par Parménide est un peu plus étoffé que le précédent et peut, en conséquence, nous fournir des indications précieuses pour son interprétation. Mais les citations ne le recouvrent pas entièrement. Elles ne concernent que deux secteurs du monde des hommes : la procréation et la pensée. Des témoignages comme ceux que j'ai cités plus haut au début de cette section, dans les remarques préliminaires, évoquent encore d'autres domaines, comme, par exemple, l'alimentation ou l'âme. C'est d'autant plus regrettable que cela nous empêche de voir comment, dans un champ déterminé, l'Éléate essayait de rendre raison de l'ensemble des phénomènes par la « théorie » générale que les frg. XII et XIII ont révélée, et ce l'est d'autant plus que ce champ est sans aucun doute celui qui a servi de référence pour établir son modèle interprétatif de la genèse permanente de la totalité des êtres singuliers.

#### **a) La reproduction sexuée : frg. XII, 4-6, XVII et XVIII**

##### **Frg. XII, 4-6**

car elle [la divinité] commande de toutes choses l'odieux engendrement et le mélange,  
[5] poussant la femelle à s'unir au mâle et, à l'inverse, le mâle à la femelle.

##### **Frg. XVII**

Dans les parties droites, les garçons ; dans les parties gauches, les filles...

##### **Frg. XVIII**

Quand la femme et l'homme ensemble mêlent les semences de Vénus,  
issues de leurs veines, la puissance formatrice, à partir de sangs opposés,  
façonne, si elle garde la proportion, des corps bien constitués.  
Car si les puissances se combattent dans le mélange de la semence,  
[5] et qu'ainsi elles ne forment pas qu'une seule dans le corps issu du mélange, funestes,  
elles feront souffrir de leur double semence le sexe naissant.

#### **XII, 5-6 : poussant la femelle à s'unir au mâle et, à l'inverse, le mâle à la femelle.**

La disposition qui pousse la femelle à s'unir au mâle et inversement est énoncée comme une loi qui s'impose à tous les êtres sexués. Elle n'est pas réservée à l'homme. Elle est mise au compte de la « divinité », et non à celui d'Amour, *Érôs*. J. Frère a pensé que c'était à tort<sup>73</sup>. Il aurait raison si les deux divinités en question étaient des êtres autonomes. Ce qui n'est pas le cas. Il n'y a qu'une logique rationnelle de la totalité des choses, dans sa composition comme dans son organisation, logique que Parménide nomme *daimôn*. Amour, quant à lui,

<sup>73</sup> J. FRÈRE, « Aurore, Éros et Ananké. Autour des dieux parméniens (fr. 12-fr. 13) », p. 462.

n'est qu'une dimension de cette organisation, dimension fondamentale, certes, puisqu'elle consiste à faire opérer aux « forces spécifiques » (IX, 2) des contraires le contraire de ce qu'elles devraient produire, mais dimension seconde. Le contexte limite le propos à la reproduction des êtres sexués. Mais il doit s'entendre métaphoriquement de la totalité des choses.

## **XVII : Dans les parties droites, les garçons ; dans les parties gauche, les filles...**

Sans le contexte de la citation, ce très court fragment resterait bien énigmatique. Il s'agit toujours de la reproduction des humains, à considérer sans doute comme représentative de la reproduction des êtres sexués. D'après son citateur, le médecin Galien, qui cite ce propos de Parménide à l'appui de sa propre thèse, les mâles se formeraient dans la partie droite de l'utérus et les femelles dans la partie gauche. Mais la confrontation avec d'autres témoignages qu'intègre M. Conche dans sa discussion, p. 258-260, donne à penser que la compréhension de ce fragment est un peu plus complexe. Par « parties droites » et par « parties gauches », écrit M. Conche, p. 258-259, il ne faut pas entendre « seulement la partie droite ou gauche de l'utérus. Il faut songer aux parties droites ou gauches des organes génitaux, aussi bien masculins et féminins ». Et de citer ce passage d'Aëtius : « Selon Anaxagore et Parménide, le sperme en provenance du testicule droit descend vers la partie droite de la matrice et celui en provenance du testicule gauche vers la partie gauche ; s'il y a interversion dans la projection, ce sont des femelles qui naissent » (Aëtius, V, 7, 4<sup>74</sup>). Dans ces conditions, commente M. Conche, « on a des mâles dans un seul cas et des femelles dans les trois autres cas – étant entendu que, dans le cas où le sperme issu des parties droites aboutit dans les parties gauches, ladite “femelle” n'est qu'un mâle efféminé », p. 259<sup>75</sup>.

La question qui est posée est celle de la détermination du sexe de l'être à venir. Comment l'Amour s'y prend-il pour que les deux « forces » contraires qui caractérisent les mâles et les femelles se conjuguent pour produire ensemble des êtres qui soient tantôt mâles et tantôt femelles, tout en ayant des traits qui proviennent des deux à la fois et selon une proportion tout à fait variable ? La réponse originale<sup>76</sup> de Parménide est d'attribuer ces déterminations non pas aux êtres sexués eux-mêmes qui se rencontrent mais à la situation aléatoire que crée la position des organes génitaux. Ces organes, en effet, sont doubles. Chacun d'eux conserverait intégralement l'une des deux forces spécifiques que sont les caractères mâles et les caractères femelles. Chaque être singulier est un combiné des deux, avec des traits plutôt mâles ou plutôt femelles. Mais chacun porte et transmet dans son intégralité les deux forces opposées. On pourrait considérer que l'Éléate préfigure ici la thèse moderne concernant la transmission du patrimoine génétique. Mais les attendus et l'argumentation ne sont évidemment pas du tout les mêmes. Pour Parménide, il s'agit de maintenir intactes à travers les générations les forces qui président à l'engendrement tout en rendant compte de la combinaison singulière et originale qu'atteste chaque être qui en résulte. Par ailleurs, que l'une des forces l'emporte, et c'est la fin de la reproduction et des espèces. Si

<sup>74</sup> PLUTARQUE, *Œuvres Morales*, t. XII<sup>2</sup>. *Opinions des philosophes*. Texte établi et traduit par G. LACHENAUD, Paris : Les Belles Lettres, 1993, p. 171.

<sup>75</sup> M. CONCHE, p. 259, trouve une confirmation de ce témoignage d'AËTIUS dans celui d'ARISTOTE, qui dit qu'ANAXAGORE et d'autres naturalistes (parmi lesquels il faut inclure PARMENIDE) affirment (*Gen. an.*, IV, 1, 763 b 33 s.) que « le mâle vient des parties droites, la femelle des parties gauches, comme dans l'utérus les mâles sont à droites, les femelles à gauche ».

<sup>76</sup> AËTIUS cite PARMENIDE aux côtés d'ANAXAGORE pour cette explication. Et ARISTOTE parle d'ANAXAGORE et des naturalistes. Mais si ANAXAGORE est plus jeune que PARMENIDE – il aurait vécu entre 500 et 428 –, la paternité de la thèse en revient à ce dernier.



chaque être est un « mixte », les « forces » qui le produisent et qui le font se reproduire doivent en permanence rester pures et égales.

C'est ce que précise le frg. XVIII, lequel est la traduction latine faite par un médecin du v<sup>e</sup> siècle (probablement), Caelius Aurelianus, de l'ouvrage aujourd'hui perdu d'un médecin grec de la première moitié du second siècle, lequel citait Parménide. Il met l'accent sur les conséquences que comporte la rencontre aléatoire entre les semences issues des « parties droites » et des « parties gauches », mâles et femelles.

**XVIII :**      **Quand la femme et l'homme ensemble mêlent les semences de Vénus,  
issues de leurs veines, la puissance formatrice, à partir de sangs opposés,  
façonne, si elle garde la proportion, des corps bien constitués.  
Car si les puissances se combattent dans le mélange de la semence,  
[5] et qu'ainsi elles ne forment pas qu'une seule dans le corps issu du  
[mélange, funestes,  
elles feront souffrir de leur double semence le sexe naissant.**

Si la répartition des semences s'effectue « correctement », c'est-à-dire si, par exemple, la semence venant du testicule droit va dans la partie droite de l'utérus et y rencontre, de ce fait, l'élément masculin émis par la femelle, l'être qui naîtra sera sans conteste un mâle ; et si la semence vient du testicule gauche et va dans la partie gauche de l'utérus et y rencontre l'élément féminin émis par la femelle, l'être à naître sera assurément une femelle. Mais s'il y a croisement, de la droite vers la gauche ou de la gauche vers la droite, l'être à naître sera perturbé. Ce qui ne l'empêchera pas de transmettre à son tour de manière intacte les « forces » (ou « puissances »)<sup>77</sup> qui, en lui, se sont mal combinées.

L'intérêt de la thèse parménidienne n'est pas seulement d'expliquer comment se fait la répartition des sexes à partir de deux « forces » contraires et comment ces forces persistent de manière « pure » bien que transmises par des êtres « mixtes ». Il est d'expliquer aussi comment, dans le concret, les êtres singuliers qui en résultent sont harmonieux et bien constitués ou, à l'inverse, disgracieux et déséquilibrés. La mortalité qui affecte tout être singulier rend toute génération « odieuse » ou « hideuse » (cf. X, 3 et XII, 4). Mais celle-ci peut l'être encore par les ratés, difformités, déficiences, malformations ou monstruosité qu'elle peut entraîner du seul fait des aléas de la migration de la semence du mâle vers l'utérus de la femelle. Ni la divinité ni l'Amour ne peuvent l'empêcher. D'où le jugement de valeur que porte Parménide pour la troisième fois : les puissances sont « funestes », *dirae* (XVIII, 5). Il se peut que le terme grec rendu en latin par *dirus* soit *deinos*, dont l'un des sens, d'après le Bailly, est « mauvais », « malfaisant », « funeste ». Dans ce cas, le mot serait à rapprocher des deux autres qualificatifs employés précédemment par l'Éléate pour parler des effets du soleil et de la génération, « hideux » pour les premiers, « odieuse » pour la seconde. En effet, *deinos* a aussi le sens de « effrayant », « terrible », et entre souvent dans des expressions comme « terrible ou effrayant à voir ou à entendre ». Substantivé, il signifie « chose horrible », *to deinon*.

## **b) Pensée des hommes, pensée du monde : frg. XVI**

### **Frg. XVI**

En effet, de même que, à chaque fois, <la divinité> fait le mélange des membres  
[aux courbes multiples,

<sup>77</sup> Ce fragment en latin est le seul dans lequel figure à nouveau le terme énoncé au frg. IX, 3 : *virtus* et *virtutes* sont la traduction de *dunamis* et de *dunameis*.



scientifique que si elle est générale et universelle. Dans son extension la plus large, elle implique que la totalité forme un tout, qu'elle soit organisée et cohérente comme l'est, justement, un corps humain, c'est-à-dire, un corps humain vivant, un être humain ayant un principe d'unité et d'action. Cette comparaison a été quasi explicitement affirmée en VIII, 55, quand il a été dit que les mortels ont interprété le « corps », *démas*, en contraires, *démas* désignant un « corps vivant » (cf. aussi VIII, 59). Dans la démarche scientifique, l'être humain vivant est en réalité la référence première, même si, au terme de la démarche, il est présenté comme le cas particulier d'une loi plus générale<sup>78</sup>. Donc, si, dans la présentation des choses, on a pu faire apparaître l'être humain comme un « microcosme », un univers en miniature, en réalité, c'est l'univers qui a d'abord été envisagé comme un être humain en grand, ce que ne suggère pas l'appellation de « macrocosme ». On aurait dû inventer un mot comme \*méganthrope. J'ai également noté, plus haut, à propos du frg. XII, que la description que Parménide donnait de la genèse permanente du cosmos se présentait comme une métaphore de l'accouplement et de l'embrassement. Il me semble que, en déplaçant le terme de *mélos* de la proposition principale dans la comparative, l'Éléate entend exprimer que le monde forme un tout et une unité à la manière d'un être vivant, que ce sont les mêmes lois qui s'exercent partout et en tout, et que c'est une condition épistémique.

#### **XVI, 2b-4a :**

**car ce que pense**

**la nature des membres est précisément la même chose chez les hommes  
qu'en toutes choses et en tout.**

La seconde phrase du fragment reprend la comparaison qui est exprimée dans la première : ce qui se passe pour l'univers tout entier est précisément la même chose que ce qui se passe pour l'homme. Mais elle va beaucoup plus loin en affirmant deux choses importantes :

La première, qu'il n'y a pas seulement similitude ou analogie mais identité entre le monde et l'homme en ce qui concerne cet « objet » (*hoper*, « ce que précisément ») que « la nature des membres *phronéi* ». Ce qui est affirmé est que l'intelligence et d'autres facultés (*phronéi*) qui se manifestent dans les choses et qui sont attribuées à la divinité et, par assimilation, à la *théa* du proème, à *Érôs*, ou aux autres *théoi* éventuels sont les mêmes que celles qui sont attribuées à la « pensée » chez les hommes.

La seconde affirmation porte justement sur cette activité (*hoper*), sa nature et son origine que mènent, de façon identique, la divinité et l'homme. Elle est définie par un verbe : *phronéin*. Ce terme n'a pas d'équivalent en français. Dans la très longue notice qu'il consacre au mot *phrên*, dont le verbe *phronéin* dérive, Chantraine rend ce verbe par ces trois équivalents : « être avisé, penser, avoir des sentiments » (*Dictionnaire étymologique*, s. u. *phrên*, p. 1183). Quant au terme source, *phrên*, il en exprime ainsi la richesse sémantique : « “diaphragme” ou “péricarde” ?, plus vaguement “entrailles”, “cœur”, comme siège des passions, “esprit”, siège de la pensée, “volonté” » (*Ibid.*, p. 1182). Le verbe *phronéin* renvoie donc à l'ensemble des fonctions qui caractérisent le psychisme humain, mais que l'Éléate étend à l'ensemble des choses. La première et la principale de ces fonctions est la capacité de comprendre, l'intelligence. Dans ce cas, le verbe est synonyme de *noein*, « penser », qu'évoque le *noos*, « pensée », mentionné dans la phrase précédente, mot de la même racine que *noein*. La seconde, qui lui est associée, relève plutôt du ressenti, du sentiment. Elle

<sup>78</sup> Dans *Phèdre*, 264c, PLATON écrira même : « tout discours, doit être constitué à la façon d'un être vivant, qui possède un corps à qui il ne manque ni tête ni pieds, mais qui a un milieu et des extrémités, écrits de façon à convenir entre eux et à l'ensemble », trad. L. BRISSON, in *Platon, Œuvres complètes* (dir. L. BRISSON), p. 1281.

implique de l'énergie, du dynamisme, du « cœur ». Traduire par « penser » comme je l'ai fait faute de trouver mieux réduit donc le sens du mot à une seule de ses facettes.

L'Éléate précise que cette activité complexe est un acte de la « nature des membres », *mélêôn phusis*. Il énonce ici clairement ce qu'il entend aussi bien par les dieux et divinités que par l'intelligence humaine. Ce sont des propriétés des êtres, des facultés. Celles-ci ne sont ni extérieures ni transcendantes, mais totalement immanentes. Elles ne sont pas elles-mêmes des êtres, des substances ou des essences. Le pilotage qu'elles assurent (cf. le « gouverne » qui qualifie l'action de la divinité, XII, 3) ne surplombe pas les êtres, il leur est interne<sup>79</sup>. Nous pourrions les qualifier de « forces », *dunameis*, puisque tel est le terme que l'Éléate utilise à propos de « Lumière » et de « Nuit » (XII, 2) et à propos des puissances qui interviennent dans la formation des vivants (XVIII, 2 et 4). Elles font partie de la « nature », *phusis*, et en partagent les lois, même si elles sont invisibles et insaisissables en elles-mêmes. Et, comme eux, elles y occupent la place centrale, comme cela est dit de la divinité, en XII, 3, laquelle est « au milieu », et comme cela est signifié par la place centrale qu'occupe le terme « pensée » en IV, 1.

Parménide n'est pas le premier à considérer que le divin et l'intelligence de l'homme sont du même ordre. Héraclite avait écrit, entre autres propos du même genre : « Le savoir, *to sophon*, ne consiste qu'en une seule chose, qui ne souhaite pas et souhaite être appelée du nom de Zeus »<sup>80</sup>. À vrai dire, le divin est conçu sur le modèle de l'intelligence humaine, et, comme elle, il n'est connaissable que par ses effets et non en lui-même. Je dirais, pour pasticher la célèbre formule qu'énoncera l'À *Diognète* à propos des chrétiens : ce que l'intelligence est dans le corps, le divin l'est dans le monde<sup>81</sup>. Ce sont des instances, non des entités substantielles. Une tradition philosophico-théologique nous a fait mettre le monde sous la tutelle d'un Dieu transcendant et personnel et identifier l'intelligence humaine à une âme substantielle et immortelle. Pour Parménide comme pour beaucoup d'autres savants-philosophes de l'Antiquité, ces instances sont perçues comme le sera le « sujet » humain, un « sous-jacent », *hupokeiménon*, absolument nécessaire pour penser l'unité de la personne, mais tout autant absolument insaisissable en lui-même, car non séparable de l'être dont il exprime l'unité et la singularité.

#### **XVI, 4b : en effet, c'est pour la plus grande part une pensée.**

La troisième et dernière phrase du fragment, introduite comme les deux précédentes par un *gar*, « en effet », justifie l'affirmation précédente. Si l'emploi du verbe *phronéein* pour qualifier l'action identique que mène « la nature des membres » sous les noms de « divinité » et d'« intelligence » est approprié, c'est parce que, des deux dimensions principales que pointe ce verbe, l'intellectuelle et la sensitive, la « pensée », *noëma*, est prépondérante.

Une première voie pour comprendre cette proposition est d'essayer de l'interpréter dans son contexte immédiat, c'est-à-dire dans le rapport qu'établit Parménide entre *noëma*, « pensée », et *phronéein*, dont le spectre sémantique est plus large que *noein*, « penser », et que *noëma*, qui est la forme nominale de ce dernier. *Phronéein*, comme je l'ai dit plus haut, comporte aussi une dimension qui relève du sentiment, laquelle peut entraîner une certaine

<sup>79</sup> Plus tard, notamment chez les Stoïciens, la partie dirigeante de l'âme, la raison, sera appelée *to égémonikon*, « ce qui relève de la direction ».

<sup>80</sup> Traduction J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, frg. 71.1, p. 246-257 (DK, 22 B 32 ; M. MARCOVICH, 84 ; M. CONCHE, 65).

<sup>81</sup> « Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde », À *Diognète*, VI, 1. Texte et traduction H.-I. MARROU, *A Diognète*, p. 64.

disposition, bonne ou mauvaise. Mais, souligne Parménide, la dimension intellectuelle ou rationnelle l'emporte la plupart du temps sur l'autre dimension. Elle est fondamentale et première, sans quoi il n'y aurait pas de possibilité de connaître les choses avec quelque chance d'accéder au vrai. Mais sa mise en œuvre, aussi bien dans la réalité des choses que dans la sphère humaine proprement dite, peut être perturbée, faussée ou empêchée par d'autres « forces », liées à d'autres propriétés de la « nature des membres », en particulier aux sensations. « Réfléchir (*to phronéein*) est commun à tous », avait écrit Héraclite<sup>82</sup> ; mais il avait également ajouté : « Il faut obéir à ce qui est commun ; mais alors que la raison est en commun, la plupart des hommes vivent comme s'ils possédaient une raison (*phronèsin*) particulière »<sup>83</sup>, ou encore : « La plupart des hommes ne réfléchissent pas (*ou phronéousi*) aux choses telles qu'ils les rencontrent, pas plus qu'ils ne les connaissent lorsqu'on les leur a enseignées ; mais ils se l'imaginent »<sup>84</sup>. Bien que dotés de l'intelligence, *noos*, ils sont souvent « ignorants », *axunétoi*<sup>85</sup>, mot à mot, « qui ne rapprochent pas », « qui ne font pas le lien ». Parménide ne veut sans doute pas dire autre chose qu'Héraclite. Il ne suffit pas d'être doté de l'intelligence, encore faut-il s'en servir correctement en respectant les règles épistémiques et en ne se laissant pas emporter ou aveugler par d'autres forces. Mais la condition « mixte » des réalités singulières que sont les humains fait que leurs conceptions et leurs énonciations ne seront jamais des vérités certaines et intangibles, mais toujours des « opinions », *doxai*. À la différence d'Héraclite, en revanche, il étend ce mésusage du penser à la totalité des choses. Si le monde est rationnel dans sa constitution, il ne l'est pas toujours dans la réalité, comme cela a déjà été souligné.

Mais peut-être la dernière phrase de notre fragment réfère-t-elle aussi à un contexte plus global. Dans la théorie générale que Parménide élabore de l'ensemble des choses, théorie qui constate que cet ensemble est fait de contraires et qui postule qu'une force les fait se rencontrer et s'unir pour générer ce qui est réellement, il est nécessaire que préside une logique rationnelle. Mais si, comme le réel oblige à le constater, cette logique ne s'impose pas de manière absolue, il importe qu'elle soit largement dominante, sans quoi l'équilibre des forces serait rapidement rompu et le monde s'effondrerait. Or, il perdure. Pour l'homme comme pour le monde, la logique rationnelle l'emporte habituellement sur les autres forces. Peut-être n'est-ce pas sans signification que Parménide a utilisé le terme *daimôn* : il connote une idée de « hasard » dans la répartition effective des choses, l'idée que cette répartition n'est pas toujours rationnelle, même si, en fin de compte, l'équilibre des forces est toujours maintenu<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> HERACLITE, Texte et trad. J.-FR. PRADEAU, Frg. 118, p. 299 (DK, 22 B 113 ; M. CONCHE, 6 ; M. MARCOVICH ne le retient pas).

<sup>83</sup> HERACLITE, Texte et trad. J.-FR. PRADEAU, Frg. 119.2, p. 300 (DK, 22 B 2 ; M. CONCHE, 7 ; M. MARCOVICH ne le retient pas). On notera que J.-FR. PRADEAU traduit par le même terme « raison », les deux mots grecs *logou* et *phronèsin*.

<sup>84</sup> HERACLITE, Texte et trad. J.-FR. PRADEAU, Frg. 90, p. 276 (DK, 22 B 17 ; M. CONCHE, 5 ; M. MARCOVICH, 3).

<sup>85</sup> HERACLITE, Texte et trad. J.-FR. PRADEAU, Frg. 77, p. 263 (DK, 22 B 1 ; M. CONCHE, 2 ; M. MARCOVICH, 1) et Frg. 71.3, p. 257 (DK, 22 B 34 ; M. CONCHE, 3 ; M. MARCOVICH, 2).

<sup>86</sup> Sur la façon dont THEOPHRASTE a utilisé ce fragment dans sa présentation de la conception parméniennienne des sensations, voir M. CONCHE, p. 253-257, qui donne une traduction française et un commentaire du passage en question.

## D/ Conclusion : XIX

### Frg. XIX

C'est donc ainsi, que, selon l'opinion, ces choses-ci naquirent,  
 [qu'elles sont maintenant,  
 et que, ensuite, à partir de là, elles mourront après avoir crû.  
 À chacune d'elles les hommes ont apposé un nom comme signe distinctif.

Simplicius, qui fut notre principal citateur de Parménide et qui est le seul à transmettre ces trois vers, dit qu'ils se situent après l'exposé de « l'arrangement (*diakosmèsin*) des choses sensibles » (558.8), ce dernier terme (*diakosmèsin*) étant la reprise du terme *diakosmos* employé par l'Éléate en VIII, 60. Ils en sont la conclusion et, du moins pour nous aujourd'hui, également celle du *Poème* tout entier. Ils en résument l'essentiel et n'apportent rien de vraiment nouveau.

« Ainsi donc ». L'adverbe *houtô*, « ainsi », reprend les adverbes interrogatifs employés pour annoncer le programme de recherche et qui portent sur le « comment » et non sur le « pourquoi » : *hôs*, « comment » (X, 6), *pôs* « comment » (XI, 1), *hoppothén*, « d'où » (X, 3), *enthén*, « d'où » (X, 6). Entre temps, Parménide a répondu en expliquant que « ce monde-ci », *tadé*, le monde qui est le nôtre, que nous avons sous les yeux et dont nous faisons partie, ce monde tel qu'il est et pas autrement, est totalement une « nature », *phusis*, un ensemble d'êtres, de choses, d'entités, qui sont toutes singulières et qui, comme l'implique la notion même du mot, adviennent, se développent et disparaissent. Le pronom-adjectif *tadé*, « ces choses-ci », reprend, bien sûr, ce dont Parménide vient de parler : le monde cosmique et le monde humain. Mais, comme ces deux domaines ont valeur d'exemplarité, il doit être étendu à la totalité des choses. Il équivaut au *kosmon tondé*, « ce monde-ci » qu'a employé Héraclite, lorsqu'il a écrit : « ce monde-ci (*kosmon tondé*) le même pour tous, que nul dieu ni homme n'a fait, mais qui était toujours, qui est et qui sera »<sup>87</sup>. Mais, à la différence d'Héraclite, ce monde-ci n'est pas pour Parménide « un feu éternel, s'allumant en mesures et s'éteignant en mesures »<sup>88</sup>. Il résulte de « forces » réparties selon deux « formes » appelées « Lumière » et « Nuit », qui sont contraires et qui s'excluent mutuellement, mais qui, grâce à l'action de deux forces régulatrices internes, la divinité et Amour, s'unissent pour former tout ce qui est concrètement. Cette structure binaire, qui constitue « ce qui est », *to éon*, demeure et n'est pas affectée par les transformations des êtres qu'elle génère.

Cette explication, bien sûr, n'est qu'une « opinion », *doxa*. En aucune manière elle ne saurait être considérée comme une certitude. Mais si elle respecte des règles de rationalité qui, elles, sont universelles et indiscutables, démarche que Parménide nomme *alètheiè*, « vérité », elle peut être tenue pour vraie tant qu'une meilleure explication ne la précise, ne la rectifie ou même ne la supprime. C'est parce qu'elle ne respecte pas ces règles qu'il a dégagées dans la première partie du *Poème* que Parménide rejette les théories des « mortels bicéphales ». Et il estime que celle qu'il avance les observe.

Quant aux « noms, *onomata*, que les hommes ont apposés à chaque chose pour les distinguer », ils partagent le même statut que l'« opinion ». Comme la « représentation » en quoi celle-ci consiste, ils sont un médium nécessaire à la saisie des choses. Parménide envisage le langage comme une spécificité humaine. Ici, c'est le terme *anthrôpoi*,

<sup>87</sup> HERACLITE, Texte et Trad. J.-FR. PRADEAU, Frg. 48,1, p. 239 (DK, 22 B 30 ; M. MARCOVICH, 51 ; M. CONCHE, 80.

<sup>88</sup> *Ibid.*

« hommes », qui est employé, alors que, jusqu'à présent, il avait toujours usé du terme *brotoi*, « mortels ». Le rapport entre langage et réalité est énoncé en termes de *sèmata*, « signes ». L'adjectif *épisèmon*, ici substantivé et attribut d'*onoma*, est fait sur ce terme, employé en VIII, 2 et 55, dans un contexte identique (en X, 2, les « signes, *sèmata*, célestes désignent les constellations). Il y a donc un intervalle entre le dire et ce qui est nommé qui redouble celui qui existe entre le penser et ce qui est pensé. Soit les mots ne répondent pas à des critères épistémiques et, dans ce cas, ils ne seront que des noms, vides de sens (VIII, 38-39, cf. VIII, 53) et purement subjectifs (cf. III), énonçant un monde trompeur (cf. VIII, 51), soit ils y répondent et, alors, ils correspondent à une certaine réalité objective.

## Conclusion

### Parménide, fondateur de l'épistémologie et de la science

L'image de Parménide qui résulte de l'analyse entièrement nouvelle que je propose du *Poème* ne ressemble guère à celle que la tradition a façonnée et transmise. Loin d'être le père fondateur de l'ontologie et de l'idéalisme, Parménide a été un pur « physicien », un pur « scientifique » et, osons le mot, un génie. Il a été le fondateur de l'épistémologie et de la science, telles que nous les définissons aujourd'hui. C'est à lui que revient le mérite d'avoir envisagé la recherche comme une démarche d'investigation portant sur une question précise et reposant sur des critères rigoureux. C'est à lui que revient le mérite d'avoir établi les règles sans lesquelles aucune recherche véritable ne peut être menée et rien de vrai ne peut être affirmé. Il a compris l'aporie dans laquelle s'enfermaient ses prédécesseurs et contemporains pour comprendre la totalité des choses comme un tout. Et il a trouvé la solution. Et, mettant lui-même en pratique les règles qu'il a trouvées, il a proposé un modèle d'intelligence de ce tout, modèle qu'il appelle « transmonde », *diakosmos*, et a été amené à supposer que, pour comprendre le réel, il fallait sortir d'une conception « matérialiste » des choses, d'un monde qui résulterait des transformations et des combinaisons indéfinies d'un même élément. Il a, en particulier, inventé la notion de « force », *dunamis*, pour désigner ce qui est constant et assure le changement. Le premier et bien longtemps avant tous les autres, il a mené une réflexion approfondie et critique sur le langage, sur la pensée et sur les rapports entre eux et avec la saisie du monde. Il faudra de nouvelles études pour percevoir et mesurer l'étendue et l'importance de son apport, même si celui-ci est resté longtemps incompris ou a exercé une influence de manière plus souterraine que manifeste. Je ne peux, ici, qu'en mentionner certains aspects.

#### 1/ La métaphore de la voie, *hodos*.

La description détaillée que, dans le proème, il fait des modalités de la recherche qu'il a effectuée et qu'il donne comme paradigme de toute recherche, atteste que Parménide a très sérieusement réfléchi aux procédures qu'une telle recherche implique. La métaphore générale de la « voie » (*hodos*), à laquelle il associe d'autres sous-métaphores comme celle du char, avec ses juments, ses roues et ses cochers, et celle de la porte, avec son linteau, son seuil, ses montants et ses battants, parle d'elle-même, même si sa compréhension a complètement échappé aux lecteurs. Elle met en place et en œuvre autant de concepts qui recevront par la suite les termes techniques dont il ne disposait pas encore. J'en ai explicité les correspondances à propos de l'apparition du syntagme « voie de la recherche », en II, 2. Je ne les reprends pas ici.

Cette métaphore et celles du char et de la porte qui lui sont associées deviendront, détachées de l'usage propre pour lequel l'Éléate les a retenues et investies, la matrice conceptuelle de la recherche. Elle rassemblera et donnera un sens quasi technique à de nombreuses images : l'erreur comme « errance » (VI, 5 et VIII, 54) – c'est d'ailleurs son sens



étymologique en français comme en grec, *planè* –, ou comme « impasse » (II, 7) ; l'accès au vrai comme « rectitude » (I, 21) ; la rapidité ou, au contraire, la lenteur, le ralentissement, voire le blocage dû à un obstacle épistémologique (I, 6-8 ; I, 21) ; le guidage ou direction (I, 5) ; comme la mise en œuvre rigoureuse d'un outillage conceptuel parfaitement adapté : la méthode – mot fait sur *hodos* – (I, 8, 20) ; la clé comme résolution du problème et signe d'une rupture épistémologique (I, 14) ; l'écart par rapport aux sentiers battus (I, 27)...

Même si cela ne relève pas de l'ensemble métaphorique de la voie, il m'apparaît opportun de noter que l'explication proposée dans la seconde partie pour résoudre l'antinomie constatée entre la permanence et le changement n'est pas exprimée comme réponse à un « pourquoi ? », question proprement insoluble parce qu'impliquant, *in fine*, une raison externe au monde que l'on ne peut démontrer, mais seulement à un « comment ». Elle répond à la notion de « modèle ». Elle est la généralisation d'un processus tiré d'un exemple précis : la génération sexuée. Elle implique, comme du reste d'autres propositions contenues dans le modèle, la notion de loi universelle, sans quoi elle ne serait pas valide. Le point de départ de la recherche, telle que l'Éléate l'a engagée et la relate, atteste lui aussi les notions de « question », d'état de la question et de confrontation avec les autres chercheurs.

## **2/ Deux ruptures épistémologiques majeures**

Même s'il n'a pas eu à l'esprit la notion explicite de « rupture épistémologique », Parménide a certainement eu conscience d'en effectuer deux majeures, la première par rapport à ses pairs, la seconde par rapport au discours religieux.

### **a) Une rupture à l'intérieur du champ scientifique**

La réfutation que fait Parménide des thèses de ses pairs et, surtout, le jugement particulièrement sévère qu'il porte sur leur méthode et sur les fondements de leur propos attestent qu'il était parfaitement conscient d'effectuer une rupture épistémologique au sein même de la démarche scientifique. Comme la première partie du proème le suggère fortement, me semble-t-il, il a engagé sa réflexion à l'intérieur des postulats et des thèses de ses pairs. Mais, attentif avec la plus extrême vigilance aux attendus, aux raisonnements et à l'observation du réel, il s'est rendu compte que les modèles explicatifs proposés par ses pairs échouaient quant aux résultats et, surtout, comportaient de graves contradictions. Quitte à ne pas être compris, puisque c'est ce qui lui est effectivement arrivé, il a rompu avec leurs approches. Cette rupture dans le champ scientifique comporte deux aspects majeurs.

Le premier est proprement d'ordre épistémique. Il porte sur les règles auxquelles toute recherche digne de ce nom doit s'astreindre et il débouche sur la mise en évidence des principes d'existence et de non-existence, d'identité, de non-contradiction et, implicitement, du tiers exclu. À ce titre, il me paraîtrait juste de reconnaître Parménide comme le père de l'épistémologie. Le second aspect concerne le modèle explicatif qui lui permet de résoudre la contradiction fondamentale que manifeste l'observation des choses : la singularité et la contingence de tout ce qui est, d'une part, la permanence du monde, d'autre part. Pour ce faire, il a introduit de nouvelles notions et de nouveaux concepts importants qui permettaient de ne pas les mettre sur le même plan et d'expliquer leur articulation, tels que « ce qui est », *to éon* ; « forme », *morphè* ; « force », *dunamis* ; « mélange », *mixis* ; « transmonde », *diakosmos*, etc.

## b) Une rupture par rapport au discours religieux

La seconde rupture concerne la référence aux dieux. L'Éléate n'est pas le premier à avoir remis en cause les croyances les concernant et à récuser l'existence des dieux, au sens, du moins, d'êtres personnels intervenant dans le cours des événements. C'est un réquisit de la démarche scientifique qui a été posé dès le début par les savants-philosophes. Si des êtres impossibles à connaître, les dieux, intervenaient dans le cours des événements en interrompant le processus normal des causes, aucune recherche rationnelle ne serait possible. Cela impliquerait qu'il n'y a pas de lois universelles. Par ailleurs, le discours « religieux », spécialement lorsqu'il se donne comme une révélation et prétend dire une vérité présentée comme certaine et indiscutable est rationnellement irrecevable, parce que totalement invérifiable. Révélation et démarche scientifique sont exclusives l'une de l'autre. C'est précisément sous ce rapport épistémique, sous celui de la croyance, que les savants-philosophes grecs ont envisagé le rapport à ce que l'on peut appeler avec beaucoup de précautions la « religion ». D'une manière générale – et les savants-philosophes n'y sont sans doute pas pour rien – les Grecs n'ont jamais saisi la question religieuse à partir d'une notion globale comme celle que les Latins élaboreront avec celle de *religio*, « religion ». Pour eux, ce que l'on croit et raconte à propos des dieux relève non seulement de l'opinion, *doxa*, mais également d'une opinion non fondée et indémontrable. Pour eux, il est également clair, comme le laisse entendre Xénophane de Colophon avant Héraclite et Parménide, que le discours qu'un dieu tient est un discours humain qui lui est prêté. La vérité qu'il révèle n'a rien de divin. C'est pourquoi ils ont compris la « religion » comme une faiblesse de l'intelligence, d'où le nom de « crainte des divinités », *deisidaimonia*, qu'ils lui ont donné, crainte non fondée, superstition. Ce qui ne les empêchait pas de continuer à respecter les rites religieux.

Car la « religion » a aussi une dimension sociale et politique majeure. On ne la remet pas en cause impunément. Certes, en même temps que les savants-philosophes grecs posent que la construction de la vérité est nécessairement l'affaire d'une pensée individuelle et non celle d'une communauté qui dicterait cette vérité à ses membres, qu'elle est une question posée par un « je », ce qui implique la confrontation avec d'autres « je », une partie du monde grec connaît une mutation socio-politique majeure, l'avènement de la démocratie. À la différence de la royauté ou d'un régime oligarchique, la démocratie est l'affaire de citoyens, de « je » qui confrontent leurs points de vue afin de déterminer le bien commun, lequel est à construire, car il n'est pas donné d'avance ni imposé par une autorité supérieure. La rationalité à laquelle se soumettent les savants-philosophes est aussi une exigence interne de la citoyenneté démocratique. Pour cette raison, la « religion » grecque de l'époque classique ne peut-elle avoir dans de nombreuses cités, à commencer par Athènes, le sens et l'importance de ce qu'aura la *religio* pour les Romains. Mais, même ainsi réduite, elle pèse encore psychologiquement par les croyances, sociologiquement par les fêtes et les rites, et politiquement par le rôle de garant qu'elle tient pour les cités, en interne comme dans leurs relations avec les autres (elle garantit notamment les traités et autres accords). C'est pourquoi, si la recherche philosophique et la dynamique démocratique reposent en principe sur des bases communes, les mentalités et les institutions, avec tous les intérêts mis en jeu, ne sont pas prêtes à supporter une critique qui remettrait radicalement en cause ce qui les représente et les symbolise. On ne touche pas à l'explication du monde dans son ensemble, on n'instruit pas la question de l'originaire sans remettre en cause les institutions et les discours qui les cautionnent auprès du grand nombre. Socrate ne sera pas le seul à en faire la cruelle expérience. S'attaquer à l'existence des dieux ou simplement les mettre à l'écart de l'analyse que l'on fait de la réalité exige donc quelques précautions.

Se préserver soi-même est déjà une raison suffisante pour mentionner positivement les dieux dans son discours savant. Mais il en est d'autres. L'une relève de la stratégie. Plutôt que d'attaquer frontalement et de susciter la riposte, n'est-il pas moins risqué et d'une efficacité plus sûre que d'investir la place en faisant croire le contraire à l'adversaire ? En l'occurrence, de prendre son langage et de le subvertir, de lui faire dire le contraire de ce qu'une écoute superficielle laisserait croire ? On ne mettra pas ouvertement en cause l'existence des dieux, mais on leur fera servir son propre propos. On sécularisera et même laïcisera leur influence. Ils seront mis au service d'un propos rationnel. Le bénéfice sera double, puisqu'on videra en même temps la croyance religieuse de son contenu. Quand, dans le proème, il emploie le terme de « déesse », *théa*, en I, 22, Parménide veut signifier à ses pairs que son propos se substitue au discours religieux, en particulier à celui qui est tenu dans les Mystères, qu'il le subvertit et l'annule. Il n'est pas le premier : Héraclite avait choisi dans le même esprit de s'adresser aux hommes « sous les traits d'un oracle »<sup>89</sup>. Il se peut aussi que le choix d'écrire en vers plutôt qu'en prose relève de la même stratégie : se substituer aux poèmes anciens, homériques ou non, qui mettaient tout sur le compte des dieux.

Une autre raison d'introduire le divin est, aussi paradoxal que cela puisse paraître, de garantir à la rationalité sa véritable pertinence tout en en signifiant les limites. Comprendre et expliquer le réel relève de l'activité intellectuelle, de l'esprit, de l'invisible. Par ailleurs, l'exercice rationnel de la raison atteste qu'il est impossible d'atteindre l'ultime raison qui expliquerait tout ou, plutôt, que cette raison n'existe pas. L'explication du réel se diffracte en une multitude infinie de causes, sans que l'on ne puisse jamais y mettre un terme. Ce qu'on appelait *regressus ad infinitum*, « la régression à l'infini ». L'une des raisons et des fonctions de la « religion » poliaide est justement d'exprimer que l'originnaire nous échappe, qu'il est en lui-même inaccessible, tout en le mettant à notre portée en l'énonçant comme Origine. Elle clôt l'investigation et la dispute sans fin en obligeant à retenir *hic et nunc* ce qui fera fonction d'Origine. Ce qu'elle sanctionne est certes temporaire et arbitraire. Mais elle ordonne de le considérer comme assuré et définitif jusqu'à ce qu'une situation nouvelle oblige à le réviser. Le discours scientifique et philosophique n'échappe pas à la règle. Y impliquer les dieux relève sans doute encore du détournement. Mais le réduire à cela serait en manquer le sens profond. En invoquant le divin et en le plaçant dans le réel, le savant-philosophe signifie, en même temps, que la connaissance qu'il donne est de l'ordre de l'intelligence, de l'idéal, que le réel est rationnel (condition nécessaire pour le comprendre et l'exprimer), enfin que tout ce qu'il peut en dire, toutes les démonstrations qu'il peut en faire, n'est jamais complet et définitif, qu'il est toujours sujet à caution. Ce sont les raisons pour lesquelles Parménide fait intervenir la « divinité », *daimôn*, et le dieu « Amour », *Érôs*, précisément lorsqu'il donne l'explication générale de la genèse des choses (XII et XIII).

*Daimôn* contient plutôt l'idée de « destin », au sens d'une réalité de fait à laquelle on ne peut rien changer. Elle se rapproche de « Nécessité », *Anagkè*. En XII, elle est mentionnée plus particulièrement là où s'opèrent les transformations du monde, là où se rencontrent les forces de Feu et celles de Nuit. Au vers 2 de ce même fragment, l'Éléate dit que de la couronne de feu jaillit un « lot », *aisa*, de flammes. Le terme *aisa* peut être tenu pour un équivalent poétique du mot commun *klèros*, ou même de *moira*, utilisé en prose et en poésie. L'intelligence qui est dans les choses a pour fonction spécifique de réguler les « puissances », *dunameis*, pour que l'équilibre entre elles soit constamment sauvegardé et que, ainsi, le monde persiste. C'est en cela que consiste sa gouvernance de tout (XII, 3). Le verbe *kubernao* est emprunté par métaphore au monde marin. Il qualifie le travail et la responsabilité du

<sup>89</sup> J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, p. 77. Voir aussi, p. 20 et les commentaires aux frg. 142 et 143, p. 318 et 319.

pilote, qui est de manœuvrer le navire de telle sorte que celui-ci évite les écueils, résiste aux tempêtes, échappe aux attaques, garde le cap et parvienne à destination. La « divinité » « tient les parts », *klèroukhon*, dit justement Aëtius ou sa source. La « part » de flammes est intelligemment déterminée, comme si elle faisait l'objet d'une décision. « Le soleil, dit Héraclite, [...] ne transgresse pas ses limites. Car s'il les franchit, les Érinyes, servantes de la justice (*Dikès*), le découvriront »<sup>90</sup>. Parménide a insisté (VIII, 14 et 16) pour dire lui aussi que le monde tout entier est soumis à l'ordre de Justice, *Dikè*, et de Nécessité, *Anagkè*, appellations qui préfigurent et préparent ce que les savants d'aujourd'hui nomment des « lois », terme qui, faut-il le remarquer, provient du monde de la justice.

Parménide achève le processus critique engagé par ses prédécesseurs. Il ne critique plus ouvertement les croyances aux dieux. Il n'éprouve même pas le besoin d'opposer les deux modes de diction de la vérité. Il évite même le conflit et écarte ainsi la menace du crime d'« impiété », *asébéia*, dont Socrate et d'autres seront accusés. Toute son habileté consiste à vider le discours religieux de son contenu en intégrant les dieux et même le procédé de la révélation dans son propre propos. Apparemment, donc, les croyances religieuses et leurs mythologies ne sont pas attaquées. Elles sont néanmoins complètement détournées et vidées de leur substance. L'emprise qu'exercera la culture chrétienne sur le monde occidental fera que le retour à une démarche proprement scientifique, aux xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> s. – je pense, en particulier à Galilée –, devra refaire cette rupture épistémologique. Le discours savant devra alors s'affirmer contre un discours de révélation qui non seulement fait intervenir Dieu dans l'histoire mais le place comme Créateur et Providence. D'où la mention « rien ne se crée » dans la formule attribuée à Lavoisier, comparée à celle d'Anaxagore de Clazomènes : « Rien ne naît ni ne périt, mais des choses déjà existantes se combinent, puis se séparent de nouveau »<sup>91</sup>.

Du seul point de vue de ces deux ruptures épistémologiques, le projet parméniénien relève bien du palimpseste, au sens fort du terme et non au sens affaibli selon lequel on l'entend depuis G. Genette<sup>92</sup> et que reprend B. Cassin, p. 48. Un palimpseste, en effet, désigne un manuscrit dans lequel, par suite de la cherté du parchemin, on a effacé par grattage un texte déjà écrit pour écrire à la place un texte jugé plus important ou plus utile. La substitution est totale. De ce fait, il me semble que Parménide n'est pas seulement le père de l'épistémologie, mais également le véritable père de la science en tant que démarche.

### 3/ Langage et pensée

Le langage et la pensée ont fait l'objet de la plus grande attention de la part de Parménide. Mais il a mené à leur propos une analyse si poussée qu'elle a totalement échappé à ses contemporains et à ses successeurs et que, aujourd'hui encore, elle nous paraît absolument impensable pour son époque. Il faudra attendre Abélard et même la période moderne pour que l'on ouvre à nouveau les questions qu'il a posées. S'il ne saurait être question de reprendre ici ce qui a été dit plus haut, notamment à propos de l'analyse des frg. II, III et XVI. Je me limiterai à un seul aspect, celui des rapports entre les formes verbales et les catégories de pensée.

<sup>90</sup> Frg. 74 récemment trouvé. Traduction J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, p. 260.

<sup>91</sup> DK, 59 B 17, p. 40-41. Traduction J. VOILQUIN, *Les Penseurs grecs avant Socrate*, p. 150.

<sup>92</sup> G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*.

Isoler des formes verbales (*estin*, « est » ; *einai* ou *émménai*, « être » ; *éon*, « qui est » ; *voein*, « penser »), voire des syntagmes (*noein estin*, « penser est » ; *médén* [s.e. *einai*], « ne rien être ») pour en faire des autonymes suppose que l'on ne porte pas seulement attention au sens que peut avoir ce mot ou ce syntagme dans la proposition telle qu'elle est énoncée, mais que l'on est en mesure de les extraire de la chaîne parlée, pour l'examiner en lui-même, tant du point de vue du sens que de la forme grammaticale. Rapprocher certaines de ces formes, pour les comparer, juger de leurs équivalences et de leurs rapports comme cela est fait au début du frg. VI (« Il faut dire ceci et penser ceci : “étant” / “être”, car “est” / “être” ; // mais “rien n’être” / “n’est pas” », VI, 1-2), et, de manière plus flagrante encore, dans le frg. III (« En effet, c’est la même chose “penser ‘est’” et “être” ») suppose également que l'on ait réfléchi à l'existence des formes verbales (en particulier des modes indicatif, infinitif et participe), à leurs implications sémantiques et aux enjeux que cela représente dans une énonciation.

Comment expliquer une telle prise de conscience, unique et improbable en son temps ? La réponse est donnée par Parménide lui-même dès le début du corps du *Poème*, dans les frg. II et III. Il n'y a pas été amené par des préoccupations proprement linguistiques, mais par la nature même de ses recherches pour comprendre le monde dans sa totalité et résoudre les apories dans lesquelles ses pairs les avaient enfermées. L'Éléate s'est d'abord rendu compte que, dans leurs explications pour rendre compte de la permanence du monde et du changement non moins permanent de tout ce qui le compose, ses pairs faisaient disparaître l'une des deux « formes » contraires : « il faut que l'une ne soit pas » (VIII, 53). Pour eux, par conséquent, « être et ne pas être est pensé comme étant le même » (VI, 8).

C'est ainsi que Parménide a découvert le principe d'existence et de son contraire ainsi que les principes d'identité et de non-contradiction, principes qu'il énonce ainsi dans le frg. II : « penser / soit que “est” est et que “n’est pas” ne saurait être, [...] soit que “n’est pas” est et qu’il faut que “est” ne soit pas » (II, 2-3 et 5). La forme verbale de la troisième personne de l'indicatif présent, *estin*, est l'expression la plus concise et la plus juste du principe d'existence. Reconnaître ce principe, c'est « penser (et dire) que “est” est » (II, 2-3). Car cette assertion est un « jugement », le premier de tous. Quant à son contraire, le principe de non-existence, il ne peut être énoncé de la même manière. Dans le second membre du v. 3 du frg. II, l'Éléate dit : « penser... que “n’est pas” ne saurait être ». Il emploie l'infinitif *einai*, « ne saurait être », et non l'indicatif *estin*, « est ». L'énoncé général « n’est pas est » est impossible. Ce serait donner existence à ce qui n'existe pas. C'est pourtant ce que font ses pairs et qu'il dénonce au v. 5 : eux pensent « que “n’est pas” est et qu’il faut que “est” ne soit pas ».

Dans le même temps qu'il découvre ainsi la troisième personne de l'indicatif présent du verbe être, à la fois comme référence au réel (*to éon*), référé de manière déictique (« est ») et comme énoncé proprement dit référant à une pensée qui saisit ce réel, d'où la redondance implicite mais grammaticalement nécessaire, « “est” est », Parménide découvre l'infinitif comme mode exprimant de manière privilégiée une saisie du réel qui peut être soit conforme à la réalité, soit contraire. L'infinitif *einai*, « être », est un mode verbal qui permet d'exprimer ce qu'une intelligence pense, lorsqu'elle saisit le réel ou qu'elle *croit* le saisir. D'où l'équivalence donnée dans le frg. III, lequel devait être la conclusion du frg. II : « En effet, c’est la même chose “penser ‘est’” et “être” ». L'infinitif *einai*, « être », est un mode verbal qui permet de dire *estin*, « est », saisi *subjectivement* par une intelligence. Si ce *einai* ne correspond pas à la réalité, il n'est alors qu'un « mot » : « Aussi ne seront qu'un nom / toutes les choses que les mortels ont établies, persuadés qu'elles étaient vraies » (VIII, 38-39).

« Qu'un nom » : c'est de la sorte que Parménide désigne le « concept » pur, une notion sans correspondance dans le réel<sup>93</sup>, terme qu'il n'avait pas à sa disposition.

Enfn, il ne saurait y avoir de *estin*, « est » ou « “est” est », sans un référent interne, le réel, que Parménide nomme *to éon*, « ce qui est », et qui n'est autre que le participe présent substantivé du même verbe : « sans ce qui est dans lequel “est” est formulé / tu ne trouveras pas ce “penser” » (VIII, 35-36).

C'est ainsi, me semble-t-il, que Parménide a pris conscience de ces formes verbales que sont l'indicatif présent (à la troisième personne du singulier), l'infinitif et le participe présent et de leur importance pour la pensée et son expression langagière.

#### **4/ Le monde, bien que rationnel, est absurde**

Tout l'effort de Parménide pour comprendre le monde dans sa totalité repose sur la conviction que ce monde est « rationnel », *logikos*, même si ce terme ne fait pas partie de son vocabulaire. Il est sous la régulation de la « divinité » et d'« Amour », qui sont tous les deux des « forces » rationnelles. Il est donc tout à fait possible de tenter de le connaître, de découvrir les lois auxquelles il est soumis et qui sont universelles. Dès le premier vers du proème, l'Éléate a exprimé le « désir » ardent, *thumos* (version individuelle d'« Amour »), qui l'a poussé à s'engager sur cette voie. Au moment d'exposer son système diacosmique, il ne cache pas le réel enthousiasme que cette connaissance lui procure et procurera à celui qui le suivra sur cette voie. L'attestent les trois futurs du frg. XII : « tu sauras » (XII, 1) ; « tu apprendras » (XII, 4) ; « tu connaîtras » (XII, 5).

L'un des résultats de cette investigation, cependant, est l'amer constat que ce monde est absurde, au sens où A. Camus l'a utilisé. Oui, le monde est ainsi fait que tous les êtres en quoi il consiste sont voués à la destruction et à la mort : « C'est donc ainsi, que, selon l'opinion, ces choses-ci naquirent, qu'elles sont maintenant / et que, ensuite, à partir de là, elles mourront après avoir crû » (XIX, 1-2). À trois reprises, Parménide exprime son sentiment. Aux deux premières, il trouve que cette terrible réalité, qui le concerne personnellement comme tout un chacun, est « hideuse » (à propos des « œuvres hideuses du soleil », X, 2) et « odieuse » (à propos de « l'engendrement et du mélange que commande la divinité », XII, 4). La mort : la seule question qui, véritablement, tараude chaque être humain et que chacun, faute de pouvoir l'élucider intellectuellement d'une façon pleinement satisfaisante, s'efforce, à sa façon, d'oublier. La troisième fois, il juge que l'action conjuguée de la « divinité » et d'« Amour » ne peut empêcher que des anomalies se produisent dans le mélange des contraires et que l'être singulier qui en résulte soit atteint de troubles, de déficiences, de malformations ou de tout autre malheur : « Si les puissances se combattent dans le mélange de la semence, / et qu'ainsi elles ne forment pas qu'une seule dans le corps issu du mélange, funestes, / elles feront souffrir de leur double semence le sexe naissant » (XVIII, 4-6).

Par ces deux aspects contradictoires, l'enthousiasme et l'amertume, la joie de connaître et la conscience aiguë d'être « mortel », *brotos*, et que le monde comporte bien des

---

<sup>93</sup> Dans le même ordre de confusion, mais en sens inverse, ARISTOTE ira jusqu'à assimiler le *nous*, « l'intelligence », et le *noèton*, « l'intelligible », quand la première se prend elle-même pour objet de connaissance. Ce que le dieu fait à la perfection et qu'il propose comme un idéal pour l'homme : « L'intelligence se pense elle-même, en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence (*nous*) et l'intelligible (*noèton*) » (*Métaphysique*, VII, 1072b 19-21, traduction J. TRICOT, p. 681-682). La pensée et le pensé ne font alors plus qu'un. C'est la voie que tenteront de suivre les « contemplatifs », chrétiens ou non, et l'assimilation à Dieu sera donnée comme fin de l'homme.

imperfections et des anomalies, Parménide révèle qu'il n'est pas qu'un cérébral. Il est humain, profondément humain. Et honnête : il a poursuivi jusqu'au bout sa quête de la vérité sans chercher à dissimuler la question fondamentale qui, au fond, la motivait et la réponse que, pourtant, il était sûr de trouver.

### 5/ Une incompréhension... compréhensible ?

Reste une question particulièrement lancinante. Pourquoi le *Poème* est-il resté incompris depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Sans doute est-ce le destin que partagent la plupart des génies. Les idées qu'ils émettent sont si novatrices et si étrangères à ce que pensent leurs contemporains, qu'elles leur paraissent inintelligibles. Mais poussée à ce point et aussi longtemps, une telle incompréhension défie elle-même l'entendement. Il est vrai que, au caractère proprement inouï de son propos, Parménide a ajouté quelques difficultés peu propres à en faciliter l'intelligence. J'en vois principalement deux.

La première est l'introduction dans son texte de verbes autonomes. Le fait était tellement nouveau que les lecteurs ne les ont pas vus et, cherchant malgré tout un sens aux propositions dans lesquelles ils se trouvaient, ils se sont égarés. La seconde, également d'ordre linguistique, est la présence simultanée de trois registres distincts dans l'élaboration de son discours, en particulier dans le proème dont la fonction est pourtant d'ouvrir au sens du propos : le registre savant dans l'énoncé de sa propre pensée et celui de la pensée de ceux qu'il réfute ; le registre métaphorique qui, construit sur le thème central de la voie, associe d'autres sous-métaphores comme celles du char et de la porte ; enfin, le registre symbolique à caractère religieux et mythique pour exprimer aussi bien de pures notions que des composantes du réel. L'entremêlement (*mixis*) de ces trois registres, à l'image de tout ce qui existe, a rendu opaque un propos que la nouveauté suffisait déjà à elle seule à rendre suffisamment ardu.

Par ailleurs Parménide n'a laissé aucune clé, ni dans le texte même (il ne disposait pas de signes diacritiques appropriés), ni dans d'autres écrits. Certes, il a en quelque sorte donné des indices dans le proème, en introduisant des termes (verbes, adjectifs et noms) dont le sens ne convient pas aux mots auxquels ils se rapportent mais seulement aux réalités dont ces mots sont la métaphore. Mais, pour les voir comme indices et non comme une difficulté supplémentaire, il aurait fallu que le lecteur ait déjà eu accès à l'intelligence de l'œuvre. On peut penser que, pour ce qui concerne le registre religieux, c'était faire acte de prudence que de ne pas éveiller de soupçon : on ne remet pas en cause impunément l'ordre religieux (la croyance aux dieux), dont dépend l'ordre établi, à commencer par l'ordre politique. On peut également déduire de la mécompréhension générale du *Poème* que le contenu de celui-ci n'a pas fait l'objet d'un « enseignement » de la part de Parménide. L'Éléate n'a ni fait école ni eu de disciples.

C'est comme si, pour reprendre une métaphore bien plus récente, il avait jeté une bouteille à la mer et que celle-ci aurait été trouvée et ouverte seulement maintenant, vingt-cinq siècles plus tard. Il est donc plus que temps que justice lui soit rendue et qu'il soit reconnu en fonction du mérite qui lui revient. Je souhaite vivement que ce travail soit un nouveau départ dans les études parménidiennes. Il reste beaucoup à découvrir et à préciser en ce qui concerne le propre propos de Parménide. Sur la base de cette analyse, il devrait être également possible de réévaluer sa réception dans la tradition, de mieux distinguer, en particulier, dans une citation, une mention ou simplement une allusion, ce qui correspond à sa pensée et ce qui revient à l'interprétation du citateur. De même, une réévaluation du même ordre sera inévitable sur les prédécesseurs, les contemporains et les successeurs de Parménide, notamment Xénophane de Colophon, Héraclite et Empédocle d'Agrigente, et, d'une manière

générale, sur les origines de la pensée scientifique en Occident. Peut-être fera-t-elle apparaître que, malgré une incompréhension globale, son œuvre a exercé une réelle influence, ne serait-ce qu'à partir du thème de la « voie » qu'il a imposée comme image matricielle de la recherche. Mais sera-t-il possible de percer ce double mystère, à savoir le surgissement d'une pensée aussi novatrice et achevée que fut celle de Parménide et l'incompréhension totale et multiséculaire dans laquelle elle a été tenue ?



## Le Poème<sup>94</sup>

### Proème : frg. I

#### A/ L'itinéraire de la recherche : frg. I, 1-28a

Les cavales qui me portent, autant que leur ardeur le permet,  
me dépêchaient, lorsqu'elles m'emmenèrent pour me conduire sur la voie aux multiples discours  
de la divinité qui y fait chuter tout homme qui sait.

Par cette voie j'étais porté : par cette voie me portaient les cavales si réfléchies  
[5] en tirant le char. Des jeunes filles conduisaient et montraient la voie.

L'axe faisait jaillir dans les moyeux le crissement de la boîte  
sous l'effet de la brûlure, car il était pressé des deux côtés par les deux  
roues bien tournées, chaque fois que se hâtaient les jeunes filles nées de Soleil,  
après avoir quitté les demeures de la nuit, pour me dépêcher

[10] vers la lumière, non sans avoir repoussé des mains le voile de leur tête.

Là est la porte des chemins de Nuit et de Jour ;

un linteau la tient des deux côtés ainsi qu'un seuil de pierre ;

elle-même, éthérée, est remplie de grands battants,

dont Justice, qui châtie fort, détient la clé de remplacement.

[15] Alors, la séduisant par de douces paroles, les jeunes filles

la persuadèrent avec intelligence de leur repousser rapidement

de la porte le verrou obstruteur. En s'envolant, celle-ci

fit des battants une ouverture béante, après avoir fait tourner

l'un après l'autre dans leurs crapaudines les gonds

[20] cuivrés, tous deux étant bien fixés par des clous et des pointes. Par là, alors, les franchissant,  
les jeunes filles conduisaient tout droit sur la grand-route char et cavales.

Alors, la déesse m'accueillit avec bienveillance, prit ma main

droite dans sa main et, s'adressant à moi, me tint ce langage :

Jeune homme, compagnon d'immortels cochers,

[25] Toi qui, grâce aux cavales qui te portent, parviens à notre demeure,

réjouis-toi, car ce n'est pas Destin mauvais qui t'a dépêché pour suivre

cette voie – elle est assurément à l'écart des hommes, en dehors des sentiers battus –,

mais Droit et Justice.

#### B/ Plan et optique : frg. I, 28b-32

Mais il faut que, en tout, tu t'enquières  
et du cœur non tremblant de vérité bien persuasive

[30] et des opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de vraie créance.

Mais toutefois, tu apprendras encore ceci : que les opinions,

il faudrait qu'elles soient éprouvées, elles qui pénètrent tout en tout.

---

<sup>94</sup> La présentation en vers n'a rien de poétique. Elle essaie, tant bien que mal, de respecter l'ordonnance du texte grec de manière à pouvoir s'y retrouver plus facilement. Par ailleurs, le non-helléniste doit savoir que le texte grec original ne comporte aucun des signes diacritiques (tirets, guillemets, crochets...) qui ont été introduits dans la traduction française.

## Première partie : les conditions d'une vraie connaissance

### A/ Thèse générale et rejet de sa négation : frg. II et III

#### Frg. II

Bien ! Moi, je vais dire – toi, tu écoutes et prends bonne note de mon exposé –  
 quelles sont précisément les seules voies de recherche : penser  
 soit que « est » est et que « n'est pas » ne saurait être ;  
 de persuasion « est » est chemin (il suit vérité) ;  
 [5] soit que « n'est pas » est et qu'il faut que « est » ne soit pas ;  
 ce sentier, je te l'assure, est totalement inexplorable,  
 car tu ne pourrais connaître ce qui est assurément pensé comme n'étant pas (c'est une impasse)  
 ni l'exprimer.

#### Frg. III

En effet, c'est la même chose « penser “est” » et « être ».

### B/ Explication : frg. V-VII

#### 1/ Explication de la proposition « “est” est » : frg. V et VI, 1

##### Frg. V

« est » m'est le point commun  
 d'où je pars (à ce point je reviendrai et reviendrai encore).

##### Frg. VI, 1

Il faut dire ceci et penser ceci : « étant » / « être », car « est » / « être » ;

#### 2/ Réfutation des fausses voies : frg. VI, 2-9 et VII

##### a) Réfutation de la voie « “n'est pas” est » : frg. VI, 2-3

##### Frg. VI, 2-3

mais « rien n'être » / « n'est pas ». Ceci, moi, je t'ordonne de le méditer.  
 Car je t'<écarte><sup>95</sup> de cette première voie de recherche,

##### b) Réfutation de la voie qui confond « être » et « ne pas être » : frg. VI, 4-9 et VII

##### Frg. VI, 4-9

et ensuite de celle sur laquelle assurément errent les mortels qui ne savent rien,  
 [5] bicéphales : une incapacité en leur  
 poitrine dirige une pensée errante ; ils se laissent porter,  
 sourds en même temps qu'aveugles, hébétés, race sans discernement,  
 pour qui être et ne pas être est pensé comme étant le même  
 et non le même. Chez tous le chemin est réversible.

<sup>95</sup> Les crochets de ce type indiquent que le mot qu'ils entourent traduit un terme grec restitué par conjecture.

## Frg. VII

Car il n'est pas à craindre qu'un jour ceci soit dompté : être < considérées comme réelles > des choses  
 < qui sont saisies comme > n'étant pas.

Mais toi, écarte ta pensée de cette voie de recherche,  
 et que l'habitude ne te force à suivre cette voie tant essayée :  
 mouvoir un regard sans but, une ouïe résonnant de bruits confus,  
 [5] la langue aussi ; mais, par la raison, juge de la réfutation éminemment éristique  
 par moi prononcée.

## C/ Conclusion : les caractéristiques de « “est” est » et de « l'étant » : frg. VIII, 1-50a

Ne reste plus que le seul exposé de la voie :

« est » est.

### 1/ Les caractéristiques de « “est” est » : frg. VIII, 2b-18

Sur elle sont des signes

très nombreux que, étant inengendré et impérissable, « est » est  
 entier, d'un genre unique, non tremblant et sans fin ;  
 [5] jamais il n'était ni ne sera, puisque maintenant il est, à la fois tout entier,  
 un, constant. Quelle génération lui chercheras-tu ?  
 Comment, par quel moyen a-t-il crû ? Je ne te laisserai pas non plus dire et penser  
 que c'est de rien : car on ne peut ni dire ni penser  
 que « est » n'est pas. Quel besoin, précisément, l'aurait poussé  
 [10] à naître après plutôt qu'avant, à partir de rien ?  
 Ainsi, il faut qu'il soit absolument ou pas du tout.  
 Jamais non plus une force digne de créance ne permettra que de rien  
 advienne quelque chose à côté de lui : c'est pourquoi Justice  
 n'a pas relâché ses entraves pour lui permettre de naître et de périr,  
 [15] mais le tient. Le jugement à ce sujet réside en ceci :  
 « est » est ou « n'est pas » est. Elle a donc jugé, comme [l'a fait] Nécessité,  
 d'en laisser une impensée, innommée, car ce n'est pas  
 une vraie voie, de sorte que l'autre demeure et est vraie.

### 2/ Les caractéristiques de l'« étant » : frg. VIII, 19-51a

Et comment par la suite y aurait-il eu un « étant » ? Et comment le serait-il devenu ?  
 [20] Car s'il est devenu, il n'est pas, ni non plus si un jour il doit être.  
 Ainsi la génération est éteinte et le périmentement introuvable.  
 Il n'est pas non plus divisible, puisqu'il est tout entier semblable ;  
 Il n'y a pas non plus ici un plus qui l'empêcherait d'être d'un seul tenant,  
 ni un moins ; il est tout plein de ce qui est.  
 [25] Aussi est-il tout d'un seul tenant, car ce qui est est contigu à ce qui est.  
 D'autre part, immobile dans les limites de liens puissants,  
 il est sans commencement, sans fin, puisque génération et périmentement  
 ont été écartés au plus loin – une créance vraie les a repoussés.  
 Demeurant le même et en lui-même, il est conforme à lui-même  
 [30] et reste là, ainsi, ferme, car la puissante Nécessité  
 le tient dans les liens d'une limite qui l'enferme tout autour ;  
 c'est pourquoi il n'est pas permis que ce qui est soit sans fin ;

Car il est sans manque, alors que, n'étant pas, il manquerait de tout.  
 C'est la même chose penser et ce pourquoi il y a pensée,  
 [35] car, sans ce qui est dans lequel « est » est formulé,  
 tu ne trouveras pas le penser. Rien en effet n'est ou ne sera  
 d'autre hors de ce qui est, puisque Destin l'a précisément entravé  
 pour être entier et immobile. Aussi ne seront-elles qu'un nom  
 toutes les choses que les mortels ont établies, persuadés qu'elles étaient vraies :  
 [40] « devenir » et « périr », « être » et « n'être pas »,  
 « changer de lieu » et « changer d'éclat de couleur ».  
 Par ailleurs, puisqu'il y a une ultime limite, il est fini  
 de toutes parts, semblable à la masse d'une sphère bien ronde,  
 de force égale du centre vers tous côtés ; car lui n'a pas besoin  
 [45] d'être ni plus grand ni plus petit ici ou là ;  
 car il n'est pas d'étant qui puisse le détourner  
 de parvenir à l'homogénéité, et il n'est pas non plus d'étant tel qu'il y aurait  
 plus d'étant ici et moins là, puisqu'il est totalement intact ;  
 De partout en effet il est égal à lui-même, il se rencontre dans ses limites de la même façon.  
 [50] Ici j'arrête pour toi discours et pensée fiables  
 concernant la vérité.

## **Deuxième partie : le « transmonde »**

### **A/ Rejet du « monde » des « mortels » et proposition d'un « transmonde » : frg. VIII, 51b-61, IV et IX**

#### **1/ Rejet du « monde » des « mortels » : frg. VIII, 50b-59**

##### **Frg. VIII, 51b-59**

Apprends à partir de là les opinions des mortels  
 en écoutant le « monde » trompeur de mes paroles.  
 Ils ont en effet établi de nommer deux formes,  
 dont il faut que l'une ne soit pas, en quoi ils sont dans l'errance.  
 [55] Ils ont interprété le corps en contraires et ont posé des signes  
 séparément les uns des autres ; d'un côté, le feu éthéré de la flamme,  
 doux, très rare, partout identique à lui-même,  
 mais non identique à l'autre ; de l'autre côté, cet autre qui, pris en lui-même,  
 est l'opposé : nuit obscure, corps dense et lourd.

#### **2/ Proposition d'un « transmonde » : frg. VIII, 60-61, IV et IX**

##### **Frg. VIII, 60-61**

[60] Quant à moi, je te révèle le « transmonde », semblable en tout,  
 afin que jamais une pensée de mortel ne te dépasse.

##### **Frg. IV**

Le présent, l'absent, par la pensée, regarde les ensemble, fermement ;  
 en effet, tu n'empêcheras pas l'étant de tenir à l'étant en l'en coupant,  
 lui qui ni ne se disperse partout et de toutes manières de par le monde,  
 ni ne s'assemble.

## Frg. IX

[...] <sup>96</sup>

ensuite, puisque toutes choses sont nommées lumière et nuit  
et ce, selon leurs propres forces qui s'exercent ici ou là.  
Tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière,  
toutes deux égales, puisqu'il n'est rien qui ne se trouve ni dans l'une ni dans l'autre.

## B/ Le « transmonde » : frg. X-XVIII

### 1/ L'univers : frg. X-XII, 1-4, XIII-XVa

#### a) Le programme de la recherche : frg. X et XI

### Frg. X

Tu sauras la nature de l'éther et tous les signes  
dans l'éther et de la torche pure du soleil éclatant de lumière  
les œuvres hideuses, et d'où elles proviennent ;  
tu apprendras les œuvres périodiques de la lune au visage rond  
[5] et sa nature ; tu connaîtras aussi le ciel qui tient tout autour,  
d'où il est né et comment Nécessité qui le mène l'a entravé  
pour qu'il maintienne les limites des astres.

### Frg. XI

comment la terre, le soleil et la lune

l'éther commun et le lait céleste, l'Olympe  
extrême et la chaude vigueur des astres s'élancèrent  
pour naître.

#### b) Quelques bribes de l'univers : frg. XII, 1-4, XIII-XVa

*Dispositif d'ensemble : frg. XII, 1-4, XIII*

### Frg. XII, 1-4

Car les plus étroites sont pleines d'un feu sans mélange,  
et celles d'au-dessus sont pleines de nuit ; entre elles jaillit un lot de flammes.  
En leur milieu est la divinité qui gouverne tout,  
car elle commande en toutes choses l'odieux engendrement et le mélange.

### Frg. XIII

Amour fut le tout premier de tous les dieux qu'elle [la divinité] imagina...

---

<sup>96</sup> Les éditeurs et commentateurs comprennent ce fragment comme ne formant qu'une seule phrase. Je considère, pour ma part, que les deux premiers vers sont la fin d'une phrase dont le début n'a pas été reproduit, et les deux suivants forment une autre phrase indépendante.

*Deux astres : la Lune et la Terre : frg. XIV-XVa*

*À propos de la Lune :*

**Frg. XIV**

lumineuse la nuit, errante autour de la terre, lumière d'un autre...

**Frg. XV**

le regard sans cesse dirigé vers les rayons du soleil.

*À propos de la Terre :*

**Frg. XVa**

enracinée dans l'eau.

**2/ Le monde des hommes : frg. (XIII), XII, 4-6, XVII, XVIII et XVI**

**a) La reproduction sexuée : frg. (XIII), XII, 4-6, XVII et XVIII**

**(Frg. XIII)<sup>97</sup>**

Amour fut le tout premier de tous les dieux qu'elle [la divinité] imagina...

**Frg. XII, 4-6**

car elle [la divinité] commande en toutes choses l'odieux engendrement et le mélange,  
[5] poussant la femelle à s'unir au mâle et, à l'inverse,  
le mâle à la femelle.

**Frg. XVII**

Dans les parties droites, les garçons ; dans les parties gauches, les filles...

**Frg. XVIII<sup>98</sup>**

Quand la femme et l'homme ensemble mêlent les semences de Vénus,  
issues de leurs veines, la puissance formatrice, à partir de sangs opposés,  
façonne, si elle garde la proportion, des corps bien constitués.  
Car si les puissances se combattent dans le mélange de la semence,  
et qu'ainsi elles n'en forment pas qu'une seule dans le corps issu du mélange,  
[funestes,  
elles feront souffrir de leur double semence le sexe naissant.

**b) Pensée des hommes, pensée du monde : frg. XVI**

**Frg. XVI**

En effet, de même que, à chaque fois, <la divinité> fait le mélange des membres aux courbes  
[multiples,  
ainsi la pensée est présente aux hommes ; en effet, ce que

<sup>97</sup> Je reproduis ici le frg. XIII, car il fait également partie de cette section du *Poème*.

<sup>98</sup> Ce fragment n'est connu que dans sa version latine.

pense la nature des membres chez les hommes est la même chose  
qu'en toutes choses et en tout ; en effet, c'est pour la plus grande part une pensée.

### **C/ Conclusion : frg. XIX**

#### **Frg. XIX**

C'est donc ainsi, que, selon l'opinion, ces choses-ci naquirent, qu'elles sont maintenant,  
et que, ensuite, à partir de là, elles mourront après avoir crû.  
À chacune d'elles les hommes ont apposé un nom comme signe distinctif.

## Index des mots grecs à partir de leur transcription

*Sont relevés ici tous les termes grecs cités et translittérés, même non parménidiens. Conformément à l'usage, les substantifs et les adjectifs sont indiqués au nominatif singulier, les verbes, sauf exception, à la première personne de l'indicatif présent*

<i>agénètos</i> ,	ἀγένητος,	<i>sans naissance</i> , VIII, 3
<i>agôn</i> ,	ἄγών,	<i>lutte</i>
<i>aîdèlos</i> ,	αἰδήλος,	<i>hideux</i> », X, 3
<i>aisa</i> ,	αἴσα,	<i>lot</i> , XII, 2
<i>aithèr</i> ,	αἰθήρ,	<i>éter, ciel</i> , X, 1 ; XI, 2
<i>aithô</i> ,	αἴθω,	<i>brûler</i> , I, 7
<i>akinètos</i> ,	ἀκίνητος,	<i>immobile</i> , VIII, 26, 38
<i>akouô</i> ,	ἀκούω,	<i>écouter</i> , II, 1 ; VIII, 52
<i>alètheiè</i> ,	ἀληθείη,	(ἀλήθεια en attique), <i>vérité</i> , I, 29 ; II, 4 ; VIII, 51
<i>alèthès</i> ,	ἀληθής,	<i>vrai</i> , I, 30 ; VIII, 17, 28, 39
<i>amoibos</i> ,	ἀμοιβός,	<i>de remplacement</i> , I, 14
<i>Anagkè</i> ,	Ἀνάγκη,	<i>Nécessité</i> , VIII, 16, 30 ; X, 6
<i>anôléthros</i> ,	ἀνώλεθρός,	<i>impérissable</i> , VIII, 3
<i>antios</i> ,	ἀντίος,	<i>contraire</i> , VIII, 55, 59
<i>anthrôpos</i> ,	ἄνθρωπος,	<i>homme</i> , I, 27 ; XVI, 2, 3 ; XIX, 6
<i>apatèlos</i> ,	ἀπατηλός,	<i>trompeur</i> , VIII, 52
<i>apéonta</i> ,	ἀπεόντα,	(partic. prés. de ἄπειμι), <i>être absent</i> , IV, 1
<i>arkhè</i> ,	ἀρχή,	<i>principe</i>
<i>asébèia</i> ,	ἀσέβεια,	<i>impiété</i>
<i>askopos</i> ,	ἄσκοπος,	<i>sans but</i> , VII, 4
<i>atélestos</i> ,	ἀτέλεστος,	<i>sans fin</i> , VIII, 4
<i>atéleutètos</i> ,	ἀτέλεύτητος,	<i>sans fin</i> , VIII, 32
<i>atomos</i> ,	ἄτομος,	<i>non coupé, indivisible</i>
<i>atrékès</i> ,	ἀτρεκής,	<i>qui ne tourne pas, ferme</i>
<i>atrémès</i> ,	ἀτρεμής,	<i>non tremblant</i> , I, 29 ; VIII, 4
<i>axunètos</i> ,	ἄξύνετος,	<i>qui ne met pas ensemble, inintelligent</i>
<i>bébaiôs</i> ,	βεβαίως,	<i>fermement</i> , IV, 1
<i>broteios</i> ,	βρότειος,	<i>mortel</i> , VIII, 51
<i>brotos</i> ,	βροτός,	<i>mortel</i> , I, 30 ; VI, 4 ; VIII, 39, 61
<i>daimôn</i> ,	δαίμων,	<i>divinité</i> , I, 3 ; XII, 3 ; XVI, 1
<i>daiomai</i> ,	δαίομαι,	<i>partager</i>
<i>deinos</i> ,	δεινός,	<i>funeste, terrible</i>
<i>deisidaimonia</i> ,	δεισιδαιμονία,	<i>crainte des divinités, superstition</i>
<i>démas</i> ,	δέμας,	<i>corps</i> , VIII, 55, 59
<i>deutéros</i> ,	δεύτερος,	<i>second</i>
<i>dia</i> ,	διά,	(prépos. et préfixe) : <i>à travers</i>
<i>diakosmos</i> ,	διάκοσμος,	<i>transmonde</i> , VIII, 60
<i>diakosmèsis</i> ,	διακοσμήσις,	<i>ordonnance, mise en ordre</i>
<i>dizèmai</i> ,	δίζημαι,	<i>chercher</i> , VIII, 6
<i>dizèsis</i> ,	δίζησις,	<i>recherche</i> , II, 2 ; VI, 3 ; VII, 2
<i>Dikè</i> ,	Δίκη,	<i>Justice</i> , I, 14, 28 ; VIII, 14
<i>dokéô-ô</i> ,	δοκέω-ῶ,	<i>paraître</i> , I, 31
<i>dokimasia</i> ,	δοκιμασία,	<i>épreuve</i>
<i>dokimôs</i> ,	δοκίμως,	(+ einai) : <i>être éprouvé, mis à l'épreuve</i> , I, 32
<i>dokoûnta</i> ,	δοκοῦντα,	(part. prés. de dokéô-ô), <i>qui paraissent, qui semblent</i> , I, 31
<i>doxa</i> ,	δόξα,	<i>opinion</i> , I, 30 ; VIII, 51 ; XIX, 1
<i>dunamai</i> ,	δύναμαι,	<i>pouvoir</i>



<i>dunamis</i> ,	δύναμις,	<i>force</i> , IX, 2 ; XVIII, 2, 4 ( <i>virtus</i> )
<i>èdè</i> ,	ἡδέ, ...	<i>soit...</i> (disjonctif), II, 5 ; ... <i>et...</i> (disjonctif et accumulatif), I, 30
<i>ègémoneuô</i> ,	ἡγεμονεύω,	<i>conduire et montrer</i> , I, 5
<i>eidos</i> ,	εἶδος,	<i>espèce</i>
<i>eidôs</i> ,	εἰδώς,	<i>qui sait</i> , I, 3 ; VI, 4 (partic. de οἶδα : <i>je sais</i> ), I, 3 ; VI, 4
<i>eimi</i> ,	εἰμί,	<i>être</i>
- <i>einai</i> ,	εἶναι (autonyme),	« <i>être</i> », III ; VI, 1, 2 (sous-entendu)
- <i>einai</i> ,	εἶναι (non autonome),	<i>être</i> , I, 32 ; VII, 1 ; VIII, 18, 32, 39, 40
- <i>emménai</i> ,	ἔμμεναι (autonyme),	« <i>être</i> », VI, 1
- <i>emmén</i> ,	ἔμμεν (non autonome),	<i>être</i> , II, 6 ; ἔμεναι, VIII, 38
- <i>esti(n)</i> ,	ἔστι(ν) (autonyme),	« <i>est</i> » <i>est</i> », II, 3, 4, 5 ; III ; V, 1 ; VI, 1 ; VIII, 3, 9, 16, 35
- <i>esti(n)</i> ,	ἔστι(ν) ou ἐστί(ν) (non autonome) :	I, 27 ; VI, 9 ; VIII, 5, 11, 15, 18, 20, 22, 24, 25, 27, 33, 34 (bis), 36, 42, 45, 46, 47, 48, 54 ; IX, 3 ; XVI, 3, 4
- <i>ouk esti(n)</i> ,	οὐκ ἔστι(ν) (autonyme),	« <i>n'est pas</i> », II, 3, 5 ; VI, 2 ; VIII, 16
- <i>ouk esti(n)</i> ,	οὐκ ἔστι(ν) (non autonome),	<i>n'est pas</i> , VIII, 9 ;
- <i>eisi(n)</i> ,	εἰσι(ν),	<i>sont</i> , I, 11 ; II, 2 ; VIII, 54
- <i>éasi</i> ,	ἔασι,	<i>sont</i> , VIII, 2 ; XIX, 1
- <i>eiè</i> ,	εἶη,	<i>serait</i> , VIII, 47
- <i>éon</i> ,	εὖν (autonyme),	« <i>l'étant</i> », VI, 1
- <i>éon (to)</i> ,	εὖν (τὸ) (non autonome),	( <i>l'</i> ) <i>étant</i> , IV, 2 (bis) ; VIII, 3, 12, 19, 24, 25 (bis), 32, 33, 35, 37, 46, 47 (bis) ; ὅν, VIII, 57
- <i>mè éon (to)</i>	μὴ εὖν (τὸ),	<i>ce qui est pensé comme n'étant pas</i> , II, 7 ; μὴ εὖντα, VII, 1
- <i>mè einai</i> ,	μὴ εἶναι,	<i>ne saurait être</i> , II, 3 ; <i>ne soit pas</i> , II, 5
- <i>ouk einai</i> ,	οὐκ εἶναι,	<i>ne pas être</i> , VI, 8
- Voir aussi :	<i>pélô</i> , πέλω,	<i>être</i> , VI, 8 ; VIII, 11, 18, 19, 45
<i>eis</i> ,	εἷς, μία, ἓν,	<i>un</i> , VIII, 6, 54
<i>eidèseis</i> ,	εἰδήσεις,	(2 <sup>e</sup> pers. sing. du futur de *εἶδω : <i>je sais</i> ), <i>tu sauras</i> , X, 5
<i>eisèi</i> ,	εἰση,	(2 <sup>e</sup> pers. sing. du futur de *εἶδω : <i>je sais</i> ), <i>tu sauras</i> , X, 1
<i>ékhô</i> ,	ἔχω,	<i>tenir</i> , I, 12, 14, 21 ; IV, 2 ; VIII, 15, 31 ; X, 5, 7 ; XVI, 1
<i>éléngkos</i> ,	ἐλέγχος,	<i>réfutation</i> , VII, 1
<i>émén</i> ,	ἡμέν,	<i>soit...</i> (disjonctif), II, 3 ; <i>et...</i> (disjonctif et accumulatif), I, 29
<i>enthén</i> ,	ἐνθεν,	<i>d'où</i> , X, 6
<i>éoiôs</i> ,	εὐοικώς,	<i>semblable</i> , VIII, 60
<i>épisèmon</i> ,	ἐπίσημον,	<i>signe distinctif</i> , XIX, 3
<i>épistèmè</i> ,	ἐπιστήμη,	<i>science</i>
<i>éramai</i> ,	ἔραμαι,	<i>aimer d'amour</i>
<i>éris</i> ,	ἔρις,	<i>querelle, lutte</i>
<i>érôs</i> ,	ἔρως,	<i>amour, désir amoureux</i>
<i>Érôs</i> ,	Ἔρως,	<i>Amour</i> , XIII
<i>èthikos</i> ,	ἠθικός,	<i>qui concerne les mœurs</i> ,
<i>ètor</i> ,	ἦτορ,	<i>cœur</i> , I, 29
<i>euagès</i> ,	εὐαγής,	<i>éclatant de lumière</i> , X, 2
<i>gar</i> ,	γάρ,	<i>en effet, car</i> (passim)
<i>génos</i> ,	γένος,	<i>naissance, genre</i>
<i>gignomai</i> ,	γίγνομαι,	<i>naître, devenir</i> , VIII, 13 (bis), 19, 20, 40 ; XI, 4
<i>hègémoneuô</i> ,	ἡγεμονεύω,	<i>diriger</i> , I, 5
<i>hègémonikos</i> ,	ἡγεμονικός,	<i>propre à diriger</i> ,
<i>Hèlias</i> ,	Ἥλιάς,	<i>fille de Soleil</i> , I, 9
<i>hén</i> ,	ἓν,	(neutre de εἷς) : <i>un</i> , VIII, 6
<i>hèmar</i> ,	ἡμαρ,	<i>jour</i> , I, 11
<i>hèmérè</i> ,	ἡμέρη,	(-ρα, en attique), <i>jour</i>
<i>hèniokhos</i> ,	ἡνίοχος,	<i>cocher</i> , I,
<i>hièmi</i> ,	ἵημι,	<i>lancer</i> , I, 6 ; XII, 2
<i>hippos</i> ,	ἵππος (ῆ),	<i>jument, cavale</i> , I, 1

<i>historiè,</i>	ιστορίη,	(-ία, en attique), <i>recherche, connaissance</i>
<i>histôr,</i>	ἵστωρ,	<i>qui sait, qui enquête</i>
<i>hodos</i>	ὁδός,	<i>voie</i> , I, 2, 5, 27 ; II, 2 ; VI, 3 ; VII, 2, 3 ; VIII, 1, 18
<i>holos,</i>	ὅλος,	entier (forme attique de <i>houlos</i> )
<i>homôs,</i>	ὁμῶς,	<i>ensemble</i> , IV, 1 ; VI, 7 ; VIII, 49
<i>hoppothén,</i>	ὀππόθεν,	<i>d'où</i> , V, 2 ; X, 3
<i>hoper,</i>	ὄπερ,	<i>ce que précisément</i> (neutre de ὄσπερ), XVI, 3 (au fém. : II, 2)
<i>hôs,</i>	ὥς,	<i>que</i> (conj.), I, 16, 31 ; II, 3, 5 (bis) ; VIII, 2, 3 ; <i>afin que</i> : VIII, 61 ; <i>comment</i> : VIII, 6
<i>houlos,</i>	οὔλος,	<i>entier</i> (= <i>holos</i> ), VIII, 4, 28
<i>hudatorizos,</i>	ὕδατόριζος,	<i>enraciné dans l'eau</i> , XVa
<i>hupokeiménos</i>	ὑποκείμενος,	<i>qui gît en-dessous</i>
<i>isopalès,</i>	ἰσοπαλής,	<i>de force égale</i> , VIII, 44
<i>kardia,</i>	καρδία,	<i>cœur</i>
<i>katatithèmi,</i>	κατατίθημι,	<i>déposer, apposer</i> , VIII, 39, 53 ; XIX, 3
<i>katharos,</i>	καθαρός,	<i>pur, sans mélange</i> , X, 2
<i>kéleuthos,</i>	κέλευθος,	<i>chemin</i> , I, 11 ; II, 4 ; VI, 9
<i>kèr,</i>	κῆρ,	<i>cœur</i>
<i>khnoè,</i>	χνόη,	<i>moyeu</i> , I, 6
<i>klèis,</i>	κληῖς,	<i>clé</i> , I, 14
<i>klèros,</i>	κληῖρος,	<i>sort, lot</i>
<i>klèroukhos,</i>	κληρουῦχος,	<i>qui tient les parts</i>
<i>komizô</i>	κομίζω,	<i>prendre avec soin</i> , II, 1
<i>kosmos,</i>	κόσμος,	<i>monde</i> , IV, 3 ; VIII, 52
<i>kourè,</i>	κούρη,	<i>jeune fille</i> , I, 5, 9, 15, 17, 21
<i>krasis,</i>	κρᾶσις,	<i>mélange</i> , XVI, 1
<i>khre,</i>	χρή,	<i>il faut</i> , VI, 1, χρῆν : <i>il faudrait</i> , I, 32
<i>krinô,</i>	κρίνω,	<i>juger</i> , VII, 5 ; VIII, 16 ; <i>interpréter</i> , VIII, 55
<i>krisis,</i>	κρίσις,	<i>jugement</i> , VIII, 15
<i>kubernaô-ô,</i>	κυβερνάω-ῶ,	<i>gouverner</i> , XII, 3
<i>kuklôps,</i>	κύκλωψ,	<i>au visage rond</i> , X, 4
<i>légô,</i>	λέγω,	<i>dire</i> , VI, 1
<i>lèthè,</i>	λήθη,	<i>oubli</i>
<i>leussô,</i>	λεύσσω,	<i>regarder</i> , IV, 1
<i>logikos,</i>	λογικός,	<i>qui concerne la parole et/ou le raisonnement</i>
<i>logos,</i>	λόγος,	<i>parole</i> , I, 15 ; <i>raison</i> , VII, 5 ; <i>discours</i> , VIII, 50
<i>mélos,</i>	μέλος,	<i>membre</i> , XVI, 1, 3
<i>méta,</i>	μέτα,	(= μέτεστι), <i>se trouve</i> , IX, 4
<i>mè,</i>	μή,	<i>pensé comme ne... pas</i> , II, 3, 5, 7 ; VI, 2 ; VII, 1 ; VIII, 7 ; <i>mèdén,</i>
	μηδέν,	<i>ne... rien</i> , VI, 2 ; VIII, 10 ; IX, 4 ; <i>μηδέ</i> , et <i>que ne... pas</i> , VII, 3
<i>mélos,</i>	μέλος,	<i>membre</i> , XVI, 1, 3
<i>méros,</i>	μέρος,	<i>partie</i>
<i>méson,</i>	μέσον,	<i>milieu</i> , XII, 3
<i>mètiomai,</i>	μητίομαι,	<i>imaginer</i> , XIII
<i>mètis,</i>	μητις,	<i>sagesse</i>
<i>métron ,</i>	μέτρον,	<i>mesure</i>
<i>mia,</i>	μία,	(fém. de εἷς) : <i>une</i> , VIII, 54
<i>mignumi,</i>	μίγνυμι,	<i>mélanger</i> , XII, 5
<i>mixis,</i>	μίξις,	<i>mélange</i> , XII, 4
<i>Moirà,</i>	Μοῖρα,	<i>Destin</i> , I, 26 ; VIII, 37
<i>morphè,</i>	μορφή,	<i>forme</i> , VIII, 53
<i>mounogénès,</i>	μουνογενής,	<i>d'un genre unique</i> , VIII, 4
<i>muthos,</i>	μῦθος,	<i>exposé</i> , II, 1 ; VIII, 1
<i>noèma,</i>	νόημα,	<i>pensée</i> , VII, 2 ; VIII, 34, 50 ; XVI, 4
<i>noéô-ô,</i>	νοέω-ῶ,	<i>penser</i> , II, 2 ; III, VI, 1 ; VIII, 8, 34, 36 ; <i>noêin estin,</i>

<i>noëtos</i> ,	νοεῖν ἐστίν,	(autonyme), « penser “est” », III
<i>nômaô-ô</i> ,	νοητός,	<i>pensé</i> , VIII, 8
<i>noos (nous)</i> ,	νωμάω-ῶ,	<i>mouvoir, diriger</i> , VII, 4
<i>nuktiphaës</i> ,	νόος (νοῦς),	<i>pensée</i> , IV, 1 ; VI, 6 ; XVI, 2
<i>nun</i> ,	νυκτιφαής,	<i>lumineux la nuit</i> , XIV
<i>nux</i> ,	νῦν,	<i>maintenant</i> , VIII, 5 ; XIX, 1
<i>ogkos</i> ,	νύξ,	<i>nuit</i> , I, 9, 11 ; VIII, 59 ; IX, 1, 3 ; XII, 2
<i>onoma</i> ,	ὄγκος,	<i>courbure, masse, volume</i> , VIII, 43
<i>onomazô</i> ,	ὄνομα,	<i>nom</i> , VIII, 38 ; XIX, 3
<i>ôthêô-ô</i> ,	ὀνομάζω,	<i>nommer</i> , VIII, 53 ; IX, 1
<i>ou</i> ,	ὠθέω-ῶ,	<i>repousser</i> , I, 10, 17
	οὐ(κ), οὐχί,	<i>ne...pas</i> , I, 30 ; II, 3, 5, 7 ; IV, 2 ; VI, 2, 8 ; VIII, 8, 9, 11, 16, 17, 20, 32, 33, 35, 54 ;
<i>oudé</i> ,	οὐδέ,	<i>ni, non plus</i> , VIII, 5(bis), 7, 8 (bis), 12, 20, 22, 23, 24 ;
<i>oudén</i> ,	οὐδέν,	<i>rien</i> , VI, 4 ; VIII, 36 ;
<i>oulos</i> ,	οὔλος,	<i>entier, tout entier</i> , VIII, 4, 38
<i>ousia</i> ,	οὐσία,	<i>entité</i>
<i>outi</i> ,	οὔτι,	<i>ne...pas</i> , I, 26 ;
<i>oute</i> ,	οὔτε,	<i>et ne... pas, ni</i> , II, 7, 8 ; IV, 3, 4 ; VIII, 13, 14, 44, 45, 46 (bis), 47 ;
<i>oulos</i> ,	οὔλος,	<i>entier</i> , VIII, 4, 38
<i>ou mēpoté</i> ,	οὐ μήποτε,	<i>il n'est pas à craindre que</i> , VII, 1 ;
<i>ou mē poté</i> ,	οὐ μή ποτε,	<i>ne... jamais</i> , VIII, 61
<i>ouranos</i> ,	οὐρανός,	<i>ciel</i> , X, 5
<i>houtô(s)</i> ,	οὔτω(ς),	<i>ainsi</i> , VIII, 10 ; XIX, 1
<i>palintropos</i> ,	παλίντροπος,	<i>réversible</i> , VI, 9
<i>panapeuthès</i> ,	παναπευθής,	<i>totalelement inexplorable</i> , II, 6
<i>pantothén</i> ,	πάντοθεν,	<i>de partout, de toutes parts</i> , VIII, 43, 49
<i>paréonta</i> ,	παρεόντα,	(partic. prés. de πάρεμι), <i>être présent</i> , IV, 1
<i>pas</i> ,	πᾶς,	<i>tout</i> , I, 3, 28, 32 (bis) ; VI, 9 ; VIII, 5, 22, 24, 25, 33, 38, 48, 60 ; IX, 1 ; X, 1 ; XII, 3, 4 ; 16, 4 (bis)
<i>pempô</i> ,	πέμπω,	<i>dépêcher</i> , I, 2, 8, XII, 5 ; προπέμπω, I, 26
<i>peusèi</i> ,	πεύσῃ,	(2 <sup>e</sup> pers. du sing. du fut. de πυνθάνομαι), <i>apprendre</i> , X, 4
<i>phaos (phôs)</i> ,	φάος (φῶς),	<i>lumière</i> , I, 10 ; IX, 1, 3 ; XIV
<i>phatis</i> ,	φάτις,	<i>parole</i>
<i>phatizô</i> ,	φατίζω,	<i>formuler, révéler</i> , VIII, 35, 60
<i>phôs</i> ,	φῶς,	<i>homme</i> ,
<i>phrazô</i> ,	φράζω,	<i>dire</i> , II, 6, 8 ; VI, 2
<i>phrên</i> ,	φρήν,	<i>diaphragme, cœur</i>
<i>phronéô-ô</i> ,	φρονέω-ῶ,	<i>penser</i> , XVI, 3
<i>phronësis</i> ,	φρόνησις,	<i>intelligence raisonnable, sagesse</i>
<i>phuô</i> ,	φύω,	<i>faire naître ; naître</i> , VIII, 10 ; X, 6 ; XIX, 1
<i>phusikos</i> ,	φυσικός,	<i>qui concerne la nature</i> ,
<i>phusis</i> ,	φύσις,	<i>nature</i> , X, 1, 5 ; XVI, 3
<i>planè</i> ,	πλάνη,	<i>errements, erreur</i>
<i>pléon (to)</i> ,	πλέον (τὸ),	<i>pour la plupart</i> , XVI, 4
<i>poludëris</i> ,	πολύδηρις,	<i>éristique</i> , VII, 5
<i>polumathîè</i> ,	πολυμαθίη,	(-θία, en attique), <i>grand savoir</i> ,
<i>polupeiros</i> ,	πολύπειρος,	<i>tant essayé</i> , VII, 3
<i>polupoinos</i> ,	πολύποινος,	<i>qui châtie fort</i> , I, 14
<i>poluphëmos</i> ,	πολύφημος,	<i>aux multiples discours</i> , I, 2
<i>poluphrastos</i> ,	πολύφραστος,	<i>si réfléchi</i> , I, 4
<i>polus</i> ,	πολύς,	<i>nombreux</i>
<i>rôs</i> ,	πῶς,	<i>comment ?</i> XI, 1
<i>prooimion</i> ,	προοίμιον,	<i>proème, préambule</i> ,

<i>prôtos,</i>	πρῶτος,	<i>premier</i>
<i>pulè, pulai,</i>	πύλη, πύλαι,	<i>porte, I, 11, 17</i>
<i>punthanomai,</i>	πυνθάνομαι,	<i>s'enquérir, apprendre, I, 28 ; X, 4</i>
<i>pur,</i>	πῦρ,	<i>feu, VIII, 56 ; XII, 1</i>
<i>sèma,</i>	σῆμα,	<i>signe, VIII, 2, 55 ; X, 2</i>
<i>sôma,</i>	σῶμα,	<i>corps</i>
<i>stéphanè,</i>	στεφάνη,	<i>couronne (sous-entendu), XII, 1</i>
<i>stéréos,</i>	στερεός,	<i>solide</i>
<i>stoukheion,</i>	στοιχεῖον,	<i>élément</i>
<i>stugéros,</i>	στιγερός,	<i>odieux, XII, 4</i>
<i>sunékhès,</i>	συνεχής,	<i>d'un seul tenant, VIII, 6 (cf. xunékès)</i>
<i>surigx,</i>	σῦριγξ,	<i>boîte (de moyeu), I, 6 ; crapaudine, I, 19</i>
<i>hudatorizos,</i>	ὑδατόριζος,	<i>enraciné dans l'eau, XVa</i>
<i>tadé,</i>	τάδε,	<i>(pluri. n. de ôde : celui-ci) : ces choses-ci, XIX, 1</i>
<i>téléte,</i>	τελετή,	<i>cérémonie d'initiation</i>
<i>téléstèrion,</i>	τελεστήριον,	<i>lieu pour les cérémonies d'initiation</i>
<i>théa,</i>	θεά,	<i>déesse, I, 22</i>
<i>théos,</i>	θεός,	<i>dieu, XIII</i>
<i>thémis,</i>	θέμις,	<i>permis, VIII, 32</i>
<i>Thémis,</i>	Θέμις,	<i>Droit, I, 28</i>
<i>thumos,</i>	θυμός,	<i>ardeur, I, 1</i>
<i>tokos,</i>	τόκος,	<i>engendrement, XII, 4</i>
<i>tropè,</i>	τροπή,	<i>évolution, modalité</i>
<i>xun,</i>	ξύν,	<i>avec</i>
<i>xunékhès,</i>	ξυνεχής,	<i>constant, VIII, 25</i>
<i>xunos,</i>	ξυνός,	<i>commun, V, 1 ; XI, 2</i>

## Références bibliographiques

À *DIOGNETE*, Introduction, édition critique, traduction et commentaire de H.-I. MARROU, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Paris : Cerf, 1965.

AËTIUS, *De placitiis philosophorum*, ed. H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, p. 267-444.

ARISTOTE, *Catégories*, texte établi et traduit par R. BODEÛS, Paris : Les Belles Lettres, 2002.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. J. TRICOT, II, Paris : Vrin, 1974.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. M.-P. DUMINIL ET A. JAULIN, Paris : GF Flammarion, 2008.

ARISTOTE, *Rhétorique*, T. III, texte établi et traduit par M. DUFOUR et A. WARTELE, Paris : Les Belles Lettres, 1973.

BENVENISTE, É., « Catégories de pensée et catégories de langues », in É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris : Gallimard, 1966, p. 63-74.

BENVENISTE, É., « Structure des relations de personnes dans le verbe », *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, p. 225-236.

BOLLACK, J., *Parménide. De l'étant au monde*, Paris : Verdier Poche, 2006.

CASERTANO, G., « Parmenides-Scholar of Nature », in N.-L. CORDERO, *Parmenides Venerable and Awesome*, p. 21-58.

CASSIN, B., *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?*, Paris : Seuil, 1998.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Nouvelle édition, Paris : Klincksieck, 2009.

CHERNISS, H., *Aristotle Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore : J. Hopkins, 1935, réimpr. New York : Octagon Books, 1964.

CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, introduction, texte critique et index de A. LE BOULUEC, traduction de P. VOULET, Paris : Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 278, 1981.

CONCHE, M., *Héraclite, Fragments*, Paris : PUF, <sup>4</sup>1998 (<sup>1</sup>1986). [abr. : M. Conche].

CONCHE, M., *Parménide, Le Poème : Fragments*, Paris : PUF, <sup>2</sup>1999 (<sup>1</sup>1996)

COULOUBARITSIS, L., *La Pensée de Parménide*. Troisième édition modifiée et augmentée de *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles : Ousia, 2008.

DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*. Traduction et notes par Jacques Brunschwig. Préface, dossier et glossaire par Kim Sang-Ong-Van-Cung, Paris : Librairie générale française, 2002.

DIELS, H., *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879 ; Berlin, <sup>2</sup>1929.

DIELS, H., KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6<sup>e</sup> éd., Zurich et Berlin : Weidmann, 1951-1952. [abr. : Diels-Kranz ou DK]

DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. française sous la direction de M.-O. GOULET-GAZE, Paris : Le Livre de Poche, deuxième éd. revue et corrigée, 1999.

FOUCART, P., *Les Mystères d'Éleusis*, Paris : A. Picard, 1914.

FOULQUIE, P., et SAINT-JEAN, R., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Deuxième éd. revue et augmentée, Paris : Presses Universitaires de France, 1969.

FRERE, J., *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*, Paris : Kimé, 2004.

FRERE, J., « Aurore, Éros et Ananké. Autour des dieux parméniens, fr. 12-fr 13 », *Les Études philosophiques*, n° 4/1985, p. 459-470.

FRERE, J. *Parménide ou le souci du vrai. Ontologie, théologie, cosmologie*, Paris : Kimé, 2012.

GENETTE, G., *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris : Seuil, 1982.

HEIDEGGER, M., *Introduction à la métaphysique*, trad. G. KAHN, Paris : Gallimard, 1967.

HESIODE, *Théogonie ; Les Travaux et les Jours ; Le Bouclier*, Texte établi et traduit par P. Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1928.

HUMBERT, J., *Homère. Hymnes*, Paris : Les Belles Lettres, 1967.

LESHER, J. H., *Xenophanes of Colophon. Fragments. A Text and Translation with a Commentary* by J. H. LESHER, Toronto : University of Toronto Press, 1992.

MARCOVICH, M., *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary* (Editio Maior), Merida : Los Andes University Press, 1967. [abr. : M. Marcovich].

MOTTE, A., « Les philosophes préclassiques », in A. MOTTE, Chr. RUTTEN et P. SOMVILLE (éds), *Philosophie de la Forme. Eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*. Actes du colloque interuniversitaire de Liège, 29 et 30 mars 2001. Travaux du Centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège, Louvain-La-Neuve – Paris – Dudley, Ma : Peeters, 2003, p. 19-63.

NADDAF, G., *Le concept de nature chez les présocratiques*, Paris : Klincksieck, « Philosophies antiques », 2008.

O'BRIEN, D. en collaboration avec FRERE, J. pour la traduction française, *Le Poème de Parménide. Texte, traduction, essai critique*, in AUBENQUE, P. (dir.), *Études sur Parménide*, T. I, Paris : Vrin, 1987.

PLATON, *Gorgias*, texte établi et traduit par A. CROSET, avec la collaboration de L. BODIN, Paris : Les Belles Lettres, <sup>7</sup>1960.

PLATON, *Gorgias*, texte traduit par M. CANTO-SPERBER, in L. BRISSON (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2008, p. 415-509.

PLATON, *Parménide*, texte établi et traduit par A. DIES, Paris : Les Belles Lettres, 1923.

PLATON, *Parménide*, texte traduit par L. BRISSON, in L. BRISSON (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2008, p. 1105-1170.

PLATON, *Phèdre*, texte traduit par L. BRISSON, in dir. L. BRISSON (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2008, p. 1241-1298.

PLATON, *Le Sophiste*, texte établi et traduit par A. DIES, Paris : Les Belles Lettres, 6<sup>e</sup> tirage, 1985.

PLATON, *Le Sophiste*, texte traduit par N.-L. CORDERO, in L. BRISSON (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2008, p. 1811-1875.

PLATON, *Théétète*, texte traduit par M. Narcy, in L. Brisson (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2008, p. 1891-1975.

PLUTARQUE, *Adversus Colotem*, éd. M. POHLENZ, Leipzig, Bibl. Teubner, 1952 ; rééd. R. WESTMAN, 1959.

PLUTARQUE, *Adversus Colotem*, éd. B. EINARSON ET PH. H. DE LACY (LCL, *Plutarch's Moralia*, vol. XIV), Londres : Heinemann, 1967.

PLUTARQUE, *Œuvres Morales*, t. XII<sup>2</sup>. *Opinions des philosophes*. Texte établi et traduit par G. LACHENAUD, Paris : Les Belles Lettres, 1993.

PRADEAU, J.-Fr., *Héraclite, Fragments [Citations et témoignages]. Traduction et présentation*, Paris : Flammarion, 2002.

REIBAUD, L., *Xénophane de Colophon. Œuvre poétique*, éditée, traduite et commentée par L. REIBAUD, Paris : Les Belles Lettres, 2012.

SARTRE, J.-P., *La Nausée*, Paris : Gallimard, <sup>40</sup>1948, p. 171.

SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. IX, Berlin : 1882. Trad. fr. : A. STEVENS, *Postérité de l'Être. Simplicius interprète du Parménide*, Bruxelles : Ousia, 1990, p. 83-136.

STEVENS, A., *Postérité de l'Être. Simplicius interprète du Parménide*, Bruxelles : Ousia, 1990.

VILLANI, A., *Parménide. Le poème*. Nouvelle traduction avec la collaboration de P. Holzerny, suivi de *Parménide ou la dénomination*, Paris : Hermann, 2011.

VOILQUIN, J., *Les Penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, Paris : Garnier-Flammarion, 1964.

XENOPHANE DE COLOPHON, *Œuvre poétique*, éditée, traduite et commentée par L. REIBAUD, Paris : Les Belles Lettres, 2012.

XENOPHANES OF COLOPHON, *Fragments. A Text and Translation with a Commentary* by J. H. LESHNER, Toronto : University of Toronto Press, 1992.